***NOIS BOOK***

# MUHAMMEDS
# LEHRE
VON DER
# OFFENBARUNG

QUELLENMÄSSIG UNTERSUCHT

VON

**Dr. OTTO PAUTZ**



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1898

DEM GEDÄCHTNIS

MEINES ENTSCHLAFENEN BRUDERS

ERNST

# Vorwort.

Die jüngsten orientalischen Wirren haben unsere Aufmerksamkeit den Muhammedanern wieder in hohem Grade zugewendet. Ein richtiges Verständnis ihrer Politik ist ohne eine eingehende Kenntnis ihrer Religion schlechterdings unmöglich, da durch diese viel stärker, als es bei christlichen Völkern der Fall ist, nicht nur das gesamte private, sondern auch öffentliche Leben bestimmt und beherrscht wird. Machten doch die Türken kürzlich nach Beendigung des griechischen Krieges gegen die von den europäischen Mächten geforderte Räumung Thessaliens vielfach geltend, dass der Ḳorân es den Muslimen verbiete, ein durch Waffengewalt erobertes Land wieder preiszugeben. So liegt gerade in der gegenwärtigen Zeit die Beschäftigung mit der muhammedanischen Religion besonders nahe.

Da nun jede Religion im Sinne ihres Stifters auf Offenbarung beruht, so betrifft unsere Untersuchung über „Muhammeds Lehre von der Offenbarung" gerade das Fundament und den Kern des Islâm und dürfte somit als Grundlage und Ausgangspunkt für weitere Forschungen auf diesem Gebiet besonders geeignet sein. Nicht als ob wir behaupten wollten, sämtliche hier in Betracht kommenden Probleme endgiltig gelöst zu haben. Vielmehr werden sich bei einigen derselben den Gelehrten noch lange, wenn nicht für immer unlösbare Schwierigkeiten entgegenstellen. Wenn es uns durch die vorliegen-

den Blätter gelungen ist, weitere Kreise für den Gegenstand unserer Untersuchung interessiert und zu selbständigem Forschen angeregt zu haben, so glauben wir, hierdurch für die unsererseits darauf verwendete Mühe reichlich entschädigt zu sein.

Ratzebuhr (Pommern),
den 20. April 1898.

**O. Pautz.**

# Inhaltsverzeichnis.

# Einleitung.

Kein Historiker, kein Archäologe, überhaupt kein Gebildeter kann bei der hohen Bedeutung, welche der Islâm[1] in der Geschichte der Völker und der Kultur, ja im Gesamtgebiete der Wissenschaft einnimmt, einiger Kenntnis über die Anfänge und das Wesen desselben entraten. Für den Theologen[2] vollends ist die Beschäftigung wie mit andern Religionen überhaupt, so insonderheit mit dem Islâm als einer der gewaltigsten religiösen Bewegungen geradezu unentbehrlich. Denn wie einerseits nach dem bekannten von MAX MÜLLER auf die Religionen bezognen Spruche: „Wer eine kennt, kennt keine" ein Vergleich mit den übrigen Religionen uns in den Stand setzt, die eigene in ihrem specifischen Wesen und wahren Werte erst recht zu verstehen, so hat es anderseits etwas Ergreifendes und Erhebendes, dem Pulsschlage des nach Gott verlangenden Herzens auch anderwärts zu lauschen, zu sehen, wie sie „Gott suchen, ob sie ihn wohl fühlen und finden möchten[3]". Sodann wie ist es anders möglich, sich mit seinem Gegner auseinanderzusetzen oder ihm erfolgreich gegenüberzutreten, wenn man sich nicht vorher über seine Ansichten und Bestrebungen genau unterrichtet hat?[2] So ist das Studium der muhammedanischen Theologie für einen jeden anregend und lehrreich.

[1] Man betone die Wörter „Islâm", „Korân", „Allah" auf der letzten Silbe, „Muhammed" auf der vorletzten. Im übrigen bemerken wir, dass im Arabischen die durch ein übergesetztes (^) bezeichneten langen Vokale den Ton haben, sofern wir denselben durch den Accent (´) nicht anders angeben.

[2] Vgl. P. J. VETH, Oratio de religionis islamiticae eiusque historiae studio a theologis christianis minime negligendo. Amstelodami 1843. p. 21—26.

[3] Act. 17, 27.

Die darauf verwendete Zeit wird gewiss nicht zu den unangenehmen Erinnerungen seines Lebens gehören.

Vielleicht dürfte man gerade dadurch zu einem anders gefärbten Urteil gelangen, wie dasjenige lautet, welches über Muhammed seitens der Mehrzahl Andersgläubiger von der Zeit seines Auftretens an bis auf unsere Tage ergangen ist. Ein falscher[1] Prophet, ein Lügner, ein Schwätzer, ein Betrüger[2], vom Teufel besessen[3], das sind in der Regel die Ausdrücke[4], in die man sein Urteil über Muhammed ausklingen lässt.

---

[1] Der bedeutendste Theologe des 8. Jahrhunderts, JOHANNES DAMASCENUS, welcher selber längere Zeit in saracenischen Staatsdiensten gestanden, urteilt über Muhammeds Lehre Περὶ αἱρέσεων 69 f. (J. P. MIGNE, Patrologiae cursus completus. Paris 1844 ff. Series I, Tom. 94, p. 764) folgendermassen: Ἔστι δὲ καὶ ἡ μέχρι τοῦ νῦν κρατοῦσα λαοπλάνος σκεία (arabisch شِيعَة) τῶν Ἰσμαηλιτῶν, πρόδρομος οὖσα τοῦ Ἀντιχρίστου. „Es besteht aber auch die bis jetzt herrschende völkerverführende Sekte der Ismaeliten, die eine Vorläuferin des Antichrist ist."

[2] T. P. HUGHES, Notes on Muhammadanism, being outlines of the religious system of Islam. III. Ed. London 1894. p. 5. „L'imposteur" und „l'imposture" sind die beständig wiederkehrenden Schlagwörter bei M. PRIDEAUX, La vie de Mahomet. Amsterdam 1699.

J. M. ARNOLD, Der Islam nach Geschichte, Charakter u. Beziehung zum Christentum. Aus d. Englischen. Gütersloh 1878. S. 56 fasst sein Urteil über ihn in folgenden Worten zusammen: „Die ersten Reformen in der Religion unternahm er als redlicher Fanatiker, indem er irrigerweise traumhafte Visionen und satanische Einwirkungen für göttliche Inspirationen hielt, dann aber schloss er seine Laufbahn als Betrüger, der seine fälschlichen Offenbarungen immer zur Hand hatte, wenn es eine Ungerechtigkeit zu rechtfertigen galt." Ebenso M. LÜTTKE, Der Islam u. seine Völker. Eine religions- cultur- u. zeitgeschichtl. Skizze. Gütersloh 1878. S. 19 f. jedoch mit dem Zusatz, dass er „seine Laufbahn vollendete als ein wiederum bona fide handelnder Prophet."

[3] So sucht W. MUIR, The life of Mahomet. 4 vol. London 1858—61. II, p. 90 f. Muhammeds Glauben an seine Inspiration auf Einflüsse des Satans zurückzuführen.

[4] Allein aus L. MARRACCI, Refutatio Alcorani. Patavii 1698, ein Werk, das bei seiner Gründlichkeit und Sorgfalt noch heute für das Verständnis des Korân ein brauchbares Hilfsmittel abgiebt, liesse sich hiervon eine ganze Blütenlese zusammenstellen. Dasselbe gilt von S. F. G. WAHL, Der Koran. Nach BOYSEN aus d. Arab. übers. mit Anmerkgn. u. hist. Einl. Halle 1828.

Dagegen verehren nicht weniger als 200[1] Millionen, also etwa der siebente Teil sämtlicher Bewohner der Erde Muhammed als Gottesgesandten, glauben an sein Wort als göttliche Offenbarung.

Fürwahr, es hiesse das Walten Gottes in der Geschichte leugnen, wollten wir den grossartigen Fortschritt des Islâm gegenüber dem altarabischen Heidentum, da wir ihn nicht auf dämonische Einwirkungen zurückführen können, als Wirkung natürlicher Ursachen betrachten, die es nach unserer innersten Überzeugung auf diesem Gebiete überhaupt nicht giebt. Die Läuterung der Gottesvorstellung, die Aufrichtung eines geordneten Gemeinwesens an Stelle der blutigen und gegenseitig aufreibenden Stämmefehde, die Sicherung des Besitzes, Regelung der Ehe, milde Behandlung der Sklaven, Barmherzigkeit gegen den Gast, gegen Elende und Arme, endlich die Abschaffung barbarischer Gewohnheiten wie des Lebendigbegrabens der neugeborenen Mädchen — das sind die Erfolge, auf die Muhammed am Ende seiner Wirksamkeit zurückblicken konnte.

Wie der greise Samuel, als er das Ende seines Lebens herannahen fühlt, über sein Richteramt vor dem Volke Israel Rechenschaft ablegt und dasselbe zum Gehorsam gegen Gott ermahnt[2], so hält Muhammed auf seiner „Abschiedswallfahrt“ (حَجَّةُ ٱلْوَدَاعِ), der letzten, welche er im Jahre 632 nach Mekka unternahm, den dort versammelten Pilgern noch einmal die religiösen Pflichten vor Augen und schliesst, indem er Gott zum Zeugen anruft, mit den Worten: „Ich habe meine Sendung erfüllt. Ich habe euch etwas zurückgelassen, dass, wenn ihr

---

[1] Das Verhältnis der einzelnen Religionen zu einander gestaltet sich nach H. Holtzmann u. R. Zöpffel, Lexikon für Theologie und Kirchenwesen. 3. Aufl. Braunschweig 1895. S. 913 und A. L. Hickmanns geographisch-statistischem Taschenatlas. Wien 1894. S. 15 folgendermassen, wobei wir die Zahlenangaben des letzteren in Klammern beifügen: Es giebt etwa 457 (485) Millionen Christen, darunter 137 (150) Mill. Protestanten, 221 (240) Mill. römisch Katholische und 99 (95) Mill. griechisch Katholische, 8 (über 7) Mill. Juden, 218 (170) Mill. Muhammedaner, 682 Mill. Verehrer des Brahma und Buddha und 131 Mill. Bekenner anderer, weniger entwickelter heidnischer Religionen (850 Mill. Polytheisten: Brahmanen, Buddhisten, Schintos, Bekenner des Confutse, Laotse etc. Fetischanbeter und Heiden).

[2] I Sam. 12, 1 ff.

euch daran haltet, ihr niemals irre gehen werdet: deutliche Weisung, das Buch Gottes und das Vorbild seines Propheten[1]."

Um die Frage zu entscheiden, ob wir Muhammed die von ihm selber angenommene Bezeichnung eines Propheten zugestehen können, müssen wir uns zunächst über den Umfang und Inhalt dieses Begriffs klar werden. Ein Prophet in Israel ist ein Mann, der als unmittelbares Organ Gottes sich im Denken, Reden und Handeln mit Gott vollkommen eins weiss und, von diesem Bewusstsein getrieben, für die Gegenwart die Verkündigung des göttlichen Willens, für die Zukunft die Enthüllung der göttlichen Gerichtsratschlüsse zur Warnung und zum Trost als seine einzige Lebensaufgabe ansieht. In diesem Sinne nun wird man Muhammed den Namen eines Propheten[2] schwer versagen können, wenn anders man sich entschliesst, auch ausserhalb der Offenbarungsgeschichte Israels von Prophetie zu reden.

Wir unsererseits gehören nicht zu denen, welche bei ihrer Engherzigkeit und Voreingenommenheit ausserhalb der eigenen Partei

---

[1] فإنّي قد بلّغتُ وقد تركتُ فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلّوا ابدًا امرًا بيّنًا كتابَ اللهِ وسنّةَ نبيّهِ. Ibn Ishâk († 768), Das Leben Muhammeds, bearbeitet von Ibn Hiâšm († 833), herausgegeben von F. Wüstenfeld. 2 vol. Göttingen 1858—60 (deutsch übers. von G. Weil. Stuttgart 1864). I, p. ٩٦٩ Z. 7 f. v. o. Wir citieren dies Werk im folgenden mit Ibn Hišâm.

[2] Auch von einigen abendländischen Gelehrten wird ihm diese Bezeichnung unter unbefangener Erwägung der Umstände beigelegt, so von Graf von Boulainvilliers, Leben des Muhammed, Aus d. Französ. mit Anmerkgn. übers. von J. A. Mebes. Halle 1786. S. 224—230. — J. von Hammer-Purgstall, Gemäldesaal d. Lebensbeschreibungen grosser moslimischer Herrscher d. ersten sieben Jahrhunderte d. Hidschret. 6 Bde. Leipzig u. Darmstadt 1837—39. I, S. 1 f. 237. — T. Carlyle, On heroes, hero-worship and the heroic in history. London 1840. p. 40. — E. Renan, Mahomet et les origines de l'Islamisme (Revue des deux mondes. Tome 12. Nouvelle période. Paris 1851. p. 1066 f. 1086. 1091). — Th. Nöldeke, Geschichte des Qorâns. Göttingen 1860. S. 1—3. — A. Dillmann, Der Verfall des Islâm (Protestantische Kirchenzeitung. 23. Jahrgang. Berlin 1876. Nr. 36. S. 755). — M. Dodds, Mohammed, Buddha, and Christ. London 1878. p. 17. — A. Müller, Der Islam im Morgen- und Abendland. 2 Bde. Berlin 1885—87. I, S. 56 f. — M. Klamroth, Die fünfzig ältesten Suren des Korans in gereimter deutscher Übersetzung. Hamburg 1890. S. 2—4. — R. B. Smith, Mohammed and Mohammedanism. London 1874. p. 340.

lauter Mängel und Verkehrtheiten wahrnehmen zu müssen glauben. Man sollte es wenigstens über sich gewinnen, seinen Gegner zuerst zu Worte kommen zu lassen, um ihm dann im Urteil über ihn Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und der Wahrheit die Ehre zu geben. „Ein enges Gewissen, ein weites Herz", dieser Grundsatz dürfte wie kein anderer geeignet sein, einem christlichen Forscher bei seiner Stellungnahme Andersgläubigen gegenüber den rechten Massstab an die Hand zu geben. Wenn wir also das Christentum auch als die vollkommenste Religion, die Religion über alle Religionen bezeichnen, so soll damit den übrigen keineswegs jedwedes Wahrheitsmoment abgesprochen werden.

Muhammed fühlte sich als Werkzeug eines Höheren. Es trieb ihn mit unwiderstehlicher Gewalt: er musste aus der Verborgenheit an die Öffentlichkeit treten. Dies Bewusstsein von seinem höheren Berufe gab ihm gleichzeitig den Mut und die Kraft, die natürliche Schüchternheit zu überwinden und ungeachtet der Widerwärtigkeiten im Namen Gottes zu predigen. Er strebte nicht nach äusserer Ehre, er bewarb sich nicht um Menschengunst. Nein, ohne Ansehen der Person verfolgte er seinen Weg, wie ihn Gott in seinem Gewissen ihm vorzeichnete. „Der Gottesgesandte ging auf den Befehl Gottes vor trotz des Widerspruchs und der Misshandlung, welche er von seiten seines Volkes erfuhr[1]." Als die Ḳuraischiten von Muhammeds Oheim Abû Ṭâlib unter Androhung offener Feindschaft die Auslieferung seines Neffen forderten und Muhammed glaubte, er wolle ihm seinen Schutz entziehen, sagte er: „Oheim, bei Gott, wenn man mir die Sonne in meine Rechte und den Mond in meine Linke legte unter der Bedingung, ich solle diese meine Sache aufgeben, bis ihr Gott den Sieg verleihe oder ich dabei zu Grunde gehe, so würde ich sie nicht aufgeben". Darauf wurde er traurig und weinte. Als er sich entfernen wollte, rief ihn Abû Ṭâlib zu sich und sagte: „Geh, mein Neffe, und rede, was du willst! Denn, bei Gott, ich werde dich nimmermehr aus irgend einem Grunde preisgeben[2]." Wie tief muss

---

[1] Ibn Hišâm I, p. ١٥٥ Z. 7—6 v. u.

[2] Ebd. I, p. ١٦٨.

doch der Eindruck gewesen sein, den dieses unerschütterliche Beharren Muhammeds bei dem angefangenen Werke auf ihn machte, dass dieser Mann, der sich im übrigen religiösen Dingen gegenüber ziemlich indifferent verhielt[1], ihn seines ferneren Beistandes versicherte und bis an seinen Tod[2] ihm treu zur Seite stand[3].

Das beste Zeugnis für Muhummeds Charakter[4] und die Lauterkeit seiner Bestrebungen bietet uns die innige Freundschaft und Ergebenheit eines Mannes wie des Abû Bekr[5], الصِّدِّيق *aṣ-ṣiddîḳ* „des Wahrhaftigen", wie er von seinen Mitbürgern, deren ganzes Vertrauen er genoss, genannt wurde[6]. Er glaubte an Muhammeds göttliche Sendung aus voller Überzeugung, als er als dritter zu ihm übertrat[7], und gewann ihm durch seinen Einfluss manchen Anhänger.

Vor unsern Blicken entrollt sich das Lebensbild Muhammeds, eines Mannes, der im Unterschiede von seinen Landsleuten seine Befriedigung nicht im Erwerb materieller Güter, sondern in der Er-

---

1 Vgl. ebd. I, p. ٢٧٨.

2 Abû Ṭâlib starb bald nach der Ḫadîǧa, Muhammeds erster Gattin, drei Jahre vor dessen Flucht nach Medîna. Ebd. I, p. ٢٧٧ Z. 6 v. o.

3 Ibn Hišâm I, p. ٢٧٧ Z. 8f. v. o. sagt von ihm: „Er war ihm (Muhammed) in seiner Sache ein Arm und Zufluchtsort, ein Verteidiger und Beschützer gegen sein Volk."

4 Derselbe I, p. ١١٧ Z. 10 v. u. berichtet: „Muḥammed hiess unter seinem Volk nicht anders als الأمين *al-amîn* „der Treue", لما جمع الله فيه من الامور الصالحة „weil Gott so viele Tugenden in ihm vereinigt hatte." Vgl. ebd. I, p. ١٢٥ Z. 9 v. u., p. ٣٢٨ Z. 6f. v. o. sowie Ṭabarî († 923), Annales. Cum aliis edidit de Goeje. Series I—III. Lugd. Bat. 1879—90. Ser. I, pars 3, p. ١١٣٨ Z. 16.

5 Von ihm sagte Muhammed: „Ich kenne keinen, der mir unter meinen Gefährten näher stand als er." Ibn hišâm I, p. ١٠٠٦ Z. 10 v. o. Auf die Kunde vom Ableben Muhammeds eilte er in das Sterbezimmer und küsste den Toten mit den Worten: „Du warst mir Vater und Mutter. Du hast den Tod gekostet, welchen Gott über dich beschlossen hat. Nunmehr wird dich nach diesem nimmer ein Tod treffen." Ebd. I, p. ١٠١٢ Z. 9—8 v. u., vgl. p. ٣٢٩ Z. 9—8 v. u.

6 Ebd. I, p. ١٦١ Z. 9 v. o., p. ٢٤٥ Z. 7 v. u.

7 Von ihm soll Muhammed gesagt haben: „Ich habe keinen zum Islâm aufgefordert, der nicht darüber Bedenken, Überlegung und Widerrede gehabt hätte. Nur Abû Bekr zögerte nicht, als ich ihn dazu aufforderte, und hatte keine Widerrede." Ebd. p. ١٦٢ Z. 10f. v. o.

forschung der Wahrheit sucht, der die ihm aufgegangene höhere Erkenntnis nicht für seine eigenen Geistesprodukte ausgiebt, sondern für übernatürliche, himmlische Offenbarung, der bei seinem Sinnen und Denken, seinem Reden und Handeln nicht egoistische Ziele und Sonderinteressen verfolgt[1], sondern als wahrer Seelsorger all die Seinen auf liebendem Herzen trägt bis zum letzten Atemzuge.

Wie verschieden von dem „Ende mit Schrecken", welches nach Psalm 73, 19 die Frevler nehmen, sehen wir die letzten Stunden Muhammeds verlaufen[2]. Den Blick himmelwärts richtend, mit dem leisen Ausruf: „Nein — der obere Gefährte vom Paradiese[3]" schlummert er sanft ohne Todeskampf in das Jenseits hinüber.

Wenn wir die Worte Gamaliels Act. 5, 38f[4]. der Beurteilung von Muhammeds Stiftung zu Grunde legen wollten, zu welchem Zugeständnis müssten sich da die Gegner Muhammeds bequemen bei der Betrachtung der Ausbreitung, welche der Islâm in zwölf

---

1 Die Anerbietungen von Geld, Ehre und Herrschaft, welche ihm die Ḳuraischiten unter der Bedingung machen, dass er von seinem Predigen abstehe, sehen wir ihn mit aller Entschiedenheit zurückweisen. Ebd. p. ١٨٧ f.

2 Ein Wechselfieber, mit welchem Muhammed behaftet war, trat gegen das Ende seines Lebens mit solcher Heftigkeit auf, dass er sich auf das Schlimmste gefasst machte und auch seine Umgebung hierauf vorbereitete. In seiner letzten Kanzelrede sagte er zu den Gläubigen: „Gott hat einem von seinen Dienern die Wahl gelassen zwischen dieser Welt und dem Jenseits, nämlich dem, was bei ihm ist. Da wählte er, was bei Gott ist." Ebd. p. ١٠٠٦ Z. 6f. v. o.

Es war am Montag den 8. Juni des Jahres 632. Die Gemeinde war gerade in der Moschee von Medîna beim Frühgebet versammelt. Da öffnete sich die Thür, welche zur anstossenden Wohnung der 'Âiša führte — sie war ihm von seinen dreizehn Frauen die liebste —, und herein trat Muhammed. Bei seinem Anblick entstand in den Reihen der Muslime eine freudige Bewegung. Aber Muhammed winkte ihnen: „Bleibt bei eurem Gebet!" Als er sie so in andächtiger Haltung sah, lächelte er. „Niemals," so erzählt ein Augenzeuge, „habe ich den Gottesgesandten schöner gesehen als in jenem Augenblick." Darauf zog er sich wieder in das Gemach der 'Âiša zurück. Die Leute begaben sich nach Hause in der Meinung, er sei genesen. Als die Sonne den Zenit überschritten hatte, war Muhammed, der Prophet der Araber, nicht mehr. Ebd. p. ١٠٠٩ Z. 8—1 v. u.

3 بَلِ الرَّفِيقَ الأَعْلَى مِنَ الجَنَّةِ Ebd. p. ١٠١١ Z. 5. v. u.

4 „Ist dieser Plan oder dies Werk von Menschen, so wird es zu nichte werden; ist es aber aus Gott, so werdet ihr es nicht vernichten können."

Jahrhunderten vom Gestade des mittelländischen Meeres ostwärts durch West- und Mittelasien über den Indus hinaus bis zum indischen Archipel, südwärts bis in das Herz des dunkeln Erdteils genommen hat[1].

Bei aller Anerkennung, die wir dem selbstlosen, uneigennützigen Charakter Muhammeds zollen, liegt es uns gänzlich fern, ihn über das Niveau eines mit Fehlern behafteten Sterblichen zu erheben, um so mehr als Muhammed selber am allerwenigsten hierauf Anspruch macht. Wir sind weit davon entfernt, ihn heilig sprechen zu wollen oder auf gleiche Stufe zu stellen mit Christo, der Joh. 8, 46 an seine Feinde die Frage richten konnte: „Welcher unter euch kann mich einer Sünde zeihen?" und der, wenn er nach Muhammed gelebt hätte, mit Recht von sich hätte sagen können: „Hier ist mehr denn Muhammed[2]". Wir werden uns aber bei den Schwächen von Muhammeds Charakter, in denen er zum Teil als Kind seines Volkes und seiner Zeit beurteilt werden muss, gerade vom christlichen Standpunkte aus des Verdammungsurteils über ihn enthalten, wenn wir in ihm zugleich den reumütigen Sünder vor uns sehen, welcher Gott um Vergebung anfleht.

Wenn wir Muhammeds Lehre von der Offenbarung zum Gegenstand einer Untersuchung machen, so ist für uns hierbei die Erwägung massgebend gewesen, dass die den Islâm nach seiner systematischen Seite behandelnden Arbeiten[3] zur Orientierung über diesen Punkt

[1] Vgl. HICKMANNS Taschenatlas a. a. O. Karte 10: Die Verbreitungsgebiete der Religionen auf der Erde.

[2] Vgl. denselben Ausspruch Christi in Bezug auf Salomo Matth. 12, 42.

[3] Auch von Muhammeds Lehre nach dem Korân fehlt es noch an einer umfassenden Darstellung, da die bisher gemachten Versuche ihrer Aufgabe nicht genügen: H. H. CLUDIUS, Muhammeds Religion aus dem Koran dargelegt, erläutert u. beurtheilt. Altona 1809. — M. DETTINGER, Beiträge zu e. Theologie des Koran. (Tübinger Zeitschrift für Theologie. Jahrgang 1831. Heft 3). — G. W. FREYTAG, Einleitung in d. Studium der Arabischen Sprache bis Mohammed u. zum Teil später. Bonn 1861. S. 338—495. — J. CH. SCHOLL, L'Islam et son fondateur, étude morale. Neuchâtel 1874. p. 200—302. — J. M. ARNOLD, Der Islam a. a. O. S. 67—85. — M. LÜTTKE, Der Islam a. a. O. S. 31—84. — M. KLAMROTH, D. fünfzig ältesten Suren des Korans. Anhang S. 101—117. — H. GRIMME, Mohammed. II. Teil: Einleitung in den Koran; System der koranischen Theologie. Münster i. W. 1895.

keineswegs ausreichen. Denn wie einerseits in den Werken[1] über Muhammeds Leben und Lehre das theologische Moment viel zu wenig hervorgehoben und bei weitem nicht erschöpfend genug behandelt ist, so wird dadurch, dass die Lehre zuweilen in einzelnen Abschnitten unter die historischen Partieen zerstreut erscheint, der Überblick erschwert, der Gesamteindruck beeinträchtigt[2].

Um einem nach dieser Hinsicht sich geltend machenden Bedürfnisse nachzukommen, haben wir uns der Aufgabe unterzogen, Muhammeds Lehre von der Offenbarung nach den Quellen im Zusammenhang unter den verschiedensten Gesichtspunkten zu erörtern.

Damit wir hierbei nicht selber in den von uns gerügten Fehler anderer verfallen, wird das rein Historische[3] von unserer Untersu-

— J. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE, Mahomet et le Coran. 2. éd. Paris 1865. p. 241—343. — GARCIN DE TASSY, Science des réligions. L'Islamisme d'après le Coran, l'enseignement doctrinal et la pratique. 3. éd. Paris 1874. p. 21—123. — J. LA BEAUME, Le Koran analysé. Paris 1878.

Die drei letzten geben in den näher bezeichneten Abschnitten nur eine sachliche Gruppierung von ihrem Inhalte nach zusammengehörigen Korânstellen.

[1] J. GAGNIER, La vie de Mahomet. 2 tomes. Amsterdam 1732. — J. VON HAMMER-PURGSTALL, Gemäldesaal a. a. O. I, S. 1—237. — G. WEIL, Muhammed der Prophet, sein Leben u. seine Lehre. Stuttgart 1843. — A. SPRENGER, Das Leben u. d. Lehre des Mohammad. 3 Bde. Berlin 1861—65. — B. SPIESS, Al Koran. Leben u. Lehre des Propheten. Berlin 1894. — W. MUIR, The life of Mahomet a. a. O. — Ders., Mahomet and Islam. London 1887. — R. B. SMITH, Mohammed and Mohammedanism a. a. O. — S. W. KOELLE, Mohammed and Mohammedanism. London 1889. — H. GRIMME, Mohammed. I. Teil: Das Leben. Münster i. W. 1892. — A. P. CAUSSIN DE PERCEVAL, Essai sur l'histoire des Arabes, avant l'Islamisme, pendant l'époque de Mahomet et jusqu'à la réduction de toutes les tribus sous la loi musulmane. 3 vol. Paris 1847—48. — R. DOZY, Essai sur l'histoire de l'Islamisme. Traduit du Hollandais par V. CHAUVIN. Leyde-Paris 1879. — A. MÜLLER, Der Islam a. a. O. I, S. 44—207.

[2] Dies gilt besonders von dem Werke von A. SPRENGER.

[3] Zur schnellen Orientierung eignen sich u. a. besonders TH. NÖLDEKE, Das Leben Muhammeds. Nach d. Quellen populär dargestellt. Hannover 1863 sowie L. KREHL, Das Leben u. d. Lehre des Muhammed. I. Teil. Das Leben des Muhammed. Leipzig 1884. Letzteres Werk ist wegen der darin angestellten psychologischen Betrachtungen beachtenswert. Der II. Teil, welcher die Lehre des Muhammed behandeln soll, ist noch nicht erschienen.

chung ausgeschlossen bleiben oder nur insoweit herangezogen werden, als es zum Verständnis unseres Gegenstandes unbedingt notwendig erscheint.

Für das Quellenmaterial haben ausser dem Ḳorân[1] die arabischen Kommentare[2], Traditionssammlungen[3] und Geschichtswerke[4] in erster Linie nach ihren hauptsächlichsten Vertretern Berücksichtigung gefunden.

Die Gewinnung eines objektiven, der Wirklichkeit entsprechenden Bildes von Muhammeds Lehre von der Offenbarung wird jedoch nur dann möglich sein, wenn wir vorurteilsfrei „sine ira et studio" an die Quellen herangehen, indem wir diese für sich selber reden lassen, ohne dass wir uns dabei vom Standpunkte Muhammeds aus von einer polemischen oder apologetischen Tendenz leiten lassen. Nur wo er gegen Dogmen des Christentums aggressiv vorgeht, ein Verfahren, welches wir nicht sowohl auf eine böswillige Absicht, dem Ansehen der Person seines Stifters Abbruch zu thun, als vielmehr auf eine unrichtige Auffassung zurückführen zu können meinen, nur an solchen Stellen werden wir es für Ehrensache halten, die Wahrheit dieser Glaubenssätze gegen Missdeutungen seitens der Muhammedaner sicher zu stellen.

Mit dem Verlauf unserer Darstellung werden wir eine Untersuchung darüber verbinden, ob und inwieweit sich Berührungspunkte zwischen Muhammeds Lehre und den Offenbarungsschriften Alten und Neuen Testaments nachweisen lassen. Wir dürfen hierbei wohl der Zustimmung aller, auch der ungünstigen Beurteiler Muhammeds gewiss sein, wenn wir in ihrem Sinne gerade für diese Stellen den Anspruch auf Anerkennung als göttliche Offenbarung geltend machen.

Bei den Citaten des Ḳorân glaubten wir von der Aufzählung

---

1 Als Textausgabe haben wir G. Flügel, Corani textus arabicus. Ed. ster. tert. emend. Lipsiae 1893 zu Grunde gelegt.

2 Baiḍâwî († 1286), Commentarius in Coranum. Ed. H. O. Fleischer. 2 vol. Lipsiae 1846—48.

3 Buḫârî († 870), Le recueil des traditions mahométanes publié par L. Krehl. 3 vol. Leyde 1862—68.

4 Ibn Hišâm a. a. O.

solcher Stellen absehen zu können, welche sich ohne Schwierigkeit mit Hilfe der Konkordanz[1] ermitteln lassen. Im übrigen ist bei der Reihenfolge derselben, wenn nicht sachliche Gründe eine Änderung wünschenswert erscheinen liessen, die chronologische Ordnung[2] innegehalten.

Den des Arabischen nicht kundigen Lesern dürfte für die wichtigsten theologischen Kunstausdrücke etc. eine Transskription willkommen sein. Dieselbe erfolgt bei den Konsonanten durchgehends nach der konventionellen Schreibung[3] der deutschen morgenländischen Gesellschaft. Die drei Vokalzeichen sind nach ihren ursprünglichen Lautwerten a, i, u wiedergegeben. Dass wir bei Eigennamen wie Muhammed, Mekka, Medîna, Abû Bekr, ʿOmar, Jemen u. a. m. die

---

[1] G. Flügel, Concordantiae Corani arabicae. Ed. ster. Lipsiae 1875.

[2] Zur Orientierung diene die nachstehende Übersicht bei Th. Nöldeke, Gesch. d. Qorâns a. a. O. S. IXf:

Die mekkanischen Sûren. Erste Periode: 96. 74. 111. 106. 108. 104. 107. 102. 105. 92. 90. 94. 93. 97. 86. 91. 80. 68. 87. 95. 103. 85. 73. 101. 99. 82. 81. 53. 84. 100. 79. 77. 78. 88. 89. 75. 83. 69. 51. 52. 56. 70. 55. 112. 109. 113. 114. 1. Zweite Periode: 54. 37. 71. 76. 44. 50. 20. 26. 15. 19. 38. 36. 43. 72. 67. 23. 21. 25. 17. 27. 18. Dritte Periode: 32. 41. 45. 16. 30. 11. 14. 12. 40. 28. 39. 29. 31. 42. 10. 34. 35. 7. 46. 6. 13.

Die medînischen Sûren. 2. 98. 64. 62. 8. 47. 3. 61. 57. 4. 65. 59. 33. 63. 24. 58. 22. 48. 66. 60. 110. 49. 9. 5.

Wesentlich anders gestaltet sich die Reihenfolge nach G. Weil, Historisch-kritische Einleitung in den Koran. 2. Aufl. Bielefeld u. Leipzig 1878. S. 64—91, H. Grimme, Muhammed. II. Teil. a. a. O. S. 25—29, W. Muir, The life of Mahomet a. a. O. II, p. 318—320 (vgl. p. 57—74), The Corân. Its composition and teaching and the testimony it bears to the Holy Scriptures. London 1878. p. 43 und T. P. Hughes, A dictionary of Islam. II. Ed. London 1896. p. 493—515. Die beiden letzteren stimmen darin überein, dass sie der 96. Sûre 18 andere voraufgehen lassen (nämlich 103. 100. 99. 91. 106. 1. 101. 95. 102. 104. 82. 92. 105. 89. 90. 93. 94. 108), weil diese mehr poetische Ergüsse seien als deutliche Verkündigungen einer bestimmten Lehre (Hughes p. 370).

[3] Für den Nicht-Orientalisten bemerken wir über die Aussprache einiger Schriftzeichen folgendes: ṣ u. ẓ ist ein scharf ausgesprochenes s, z ein weiches s, š = sch, ǧ = dsch, ḥ u. ḫ = dem Kehllaut ch. Genauere Angaben finden sich bei C. P. Caspari, Arabische Grammatik. 5. Aufl. Halle a. S. 1887. S. 1—3 und A. Socin, Arabische Grammatik. 3. Aufl. Berlin 1894. S. 4f.

althergebrachte Aussprache beibehalten haben, wird man uns wohl nicht als Inkonsequenz anrechnen.

Den Zahlenangaben der Zeitbestimmungen[1] ist die christliche Ära zu Grunde gelegt.

# Erstes Kapitel.

## Muhammeds Prophetenbewusstsein.

### § 1. Erstes Auftreten der Offenbarung bei Muhammed.

Wenn Gott unter den Menschen seine Werkzeuge auserwählt, um durch sie die Menschheit auf dem Wege zur Wahrheit weiterzuführen, so benutzt er dazu in weiser Vorsicht eine Zeit, in der sich ein Bedürfnis und inneres Verlangen danach geltend macht und sich die Aussichten auf den Erfolg ihres Wirkens möglichst günstig gestalten. So beschaffen war auch die Zeit, in welcher das Auftreten Muhammeds erfolgte. Hie und da sehen wir in den Gemütern der heidnischen Araber die Überzeugung von der Nichtigkeit ihres Kultus zum Durchbruch kommen. Das Herz findet am Götzendienst keine Befriedigung mehr, es sehnt sich nach etwas Besserem, Vollkommenerem. Bei den Historikern machen wir die Bekanntschaft einer Gruppe von Männern, welche das gemeinsame reformatorische Ziel zusammengeführt hat.

„Eines Tages“, so berichtet IBN HIŠÂM[2], „versammelten sich die Ḳuraischiten an einem ihrer Feste bei einem ihrer Götzen, den sie zu verehren, dem sie Opfer zu schlachten, bei dem sie sich aufzuhalten, und den sie zu umkreisen pflegten. Es war dies ein Fest, welches sie jedes Jahr an einem Tage feierten. Da sonderten sich von ihnen heimlich vier Männer ab. Darauf sagte der eine zum

[1] Vgl. F. WÜSTENFELD u. E. MAHLER, Vergleichungstabellen der muhammedanischen u. christlichen Zeitrechnung. Leipzig 1854 u. 1887.

[2] I, p. ۱۴۳f.

andern: Schliesset gegenseitig einen Freundschaftsbund, indem ihr die Sache unter euch geheimhaltet! Sie sprachen: Ja“.

„Es waren Wáraḳa ibn[1] Naufal, ʿUbaid Allah[2] ibn Ǧaḥš, ʿUṯmân ibn al-Ḥuwairiṯ und Zaid ibn ʿAmr“.

„Einer sagte zum andern: Ihr wisst, bei Gott, euer Volk ist nicht auf dem rechten Wege. Sie sind von der Religion ihres Vaters Abraham abgewichen. Was ist das für ein Stein, den wir umkreisen sollen! Er hört nicht, er sieht nicht, er kann weder nützen noch schaden. O Leute, suchet euch einen andern Glauben! Denn, bei Gott, ihr seid nicht auf dem rechten Wege“.

„Dann zerstreuten sie sich in alle Länder, um الحَنِيفِيَّة das Ḥanîfentum, دِين إِبْرَاهِيم die Religion Abrahams zu suchen“.

„Waraḳa ibn Naufal machte sich mit dem Christentum bekannt und durchforschte die heiligen Schriften ihrer Besitzer, bis er die Wissenschaft der Schriftbesitzer kannte“.

„ʿUbaid Allah ibn Ǧaḥš blieb in seinem Zweifel, bis er den Islâm annahm. Darauf wanderte er mit den Muslimen nach Abessinien aus und mit ihm seine Frau Umm Ḥabîba, Tochter Abû Sufjâns, welche ebenfalls den Islâm angenommen hatte. Als sie dort ankamen, wurde er Christ, indem er den Islâm verliess, bis er dort als Christ starb[3]“.

„ʿUṯmân ibn al-Ḥuwairiṯ ging zum oströmischen Kaiser, wurde Christ und erlangte bei ihm eine hohe Stellung“.

„Zaid[4] ibn ʿAmr trat weder zum Judentum noch zum Christentum über. Er verliess aber die Religion seines Volkes. Er enthielt sich der Götzen, des crepierten Viehs, des Bluts und der Opfertiere und

---

[1] Das arabische *ibn* mit folgendem Genitiv der Person bedeutet „Sohn“ des...

[2] Seine Mutter Umaima war eine Tochter des Grossvaters Muhammeds عَبْد المُطَّلِب ʿAbd al-Muttalib (der Name bedeutet „Knecht des Gott Suchenden“). Der Vater Muhammeds hiess عَبْد اللّٰه ʿAbd Allah („Knecht Gottes“), seine Mutter آمِنَة Âmina („treu“).

[3] Später heiratete Muhammed die Witwe. Ibn Hišâm I, p. ١٤٤ Z. 6f. v. o.

[4] Er durchreiste Mesopotamien und Syrien, um die Religion Abrahams zu suchen. Als ihm in Maifaʿa in der Provinz Balḳâ ein christlicher Mönch mitteilte, dass mit derselben in nächster Zeit ein Prophet in seiner Heimat auftreten werde, wollte er nach Mekka zurückkehren, wurde aber unterwegs im Lande der Laḫmiten ermordet. Ebd. p. ١٤٨ f.

verbot die Tötung der lebendig begrabenen Mädchen. Er sagte: „Ich diene dem Herrn Abrahams“ und zeigte seinem Volke offen dessen Fehler“. Oft sah man den Greis mit dem Rücken gegen die Wand der Kaʿba gelehnt, indem er ausrief: „O Gott, wüsste ich doch, welche Art dir die liebste ist, dass ich dir darin diene. Aber ich weiss es nicht“. Dann fiel er nieder auf seine Handfläche[1].

Wir sehen hieraus deutlich, dass es um die Zeit, wo Muhammed auftrat, unter seinen Landsleuten eine Richtung gab, welche eine Reformation des Kultus anstrebte.

Man bezeichnet diese Leute mit einem gemeinsamen Namen „Ḥanîfen“. Diesem Ausdruck entspricht das hebräische חָנֵף[2], das aramäische חֲנִפָּא[3] „ruchlos, gottlos“, sowie das syrische ܚܢܦܐ[4], dessen Grundbedeutung „unrein“ in diejenige von „falsch, Heuchler“, sodann „Heide“ übergeht. Letzteres wurde in der syrischen Kirche im Munde der Orthodoxen eine gebräuchliche Bezeichnung für alle der Häresie verdächtigen Christen. Indem jene neuerungssüchtigen Elemente unter den Arabern dies ihnen bekannte Fremdwort mit der arabischen Wurzel حَنَفَ „sich absondern“ in Verbindung brachten, mögen sie sich diese Benennung selber beigelegt haben, um damit ihre Abkehr von dem Kultus ihrer Landsleute zu bezeichnen[5]. Hiermit stimmt der Gebrauch, den Muhammed selber von dem Worte im Ḳorân macht, indem er dasselbe überall in Gegensatz setzt zu den Götzendienern.

Die Ḥanîfen werden in ihren Bestrebungen gewiss nicht vereinzelt

---

[1] Ebd. p. ١٤٤ Z. 2 v. u. — p. ١٤٥.

[2] Vgl. W. Gesenius, Hebr. u. aram. Handwörterb. über d. Alte Testament. 12. Aufl. Leipzig 1895. S. 253.

[3] Vgl. I. Levy, Neuhebr. u. chald. Wörterb. über d. Talmudim u. Midraschim. 4 Bde. Leipzig 1876—89. II. S. 84.

[4] Vgl. R. Payne Smith, Thesaurus Syriacus. Oxonii 1868 ff. Fasc. IV, p. 1322. Im Neusyrischen hat sich für ܚܢܦܐ, Pl. ܚܢ̈ܦܐ, die Bedeutung „Heide“ erhalten.

[5] Vgl. auch A. von Kremer, Sitzungsber. d. philos.-hist. Classe d. Kaiserl. Akademie d. Wissenschaften. 38. Band. Wien 1881. S. 577. Anders J. Wellhausen, Skizzen u. Vorarbeiten. III. Heft: Reste arabischen Heidentums. Berlin 1887. S. 207—209, wonach „Ḥanîf“ ursprünglich einen christlichen Heiligen bezeichnen soll.

dagestanden haben. Wir werden diese „Stillen im Lande" vielmehr als Repräsentanten einer wenn auch auf kleinere Kreise beschränkten religiösen Bewegung betrachten können, eine Bewegung, von welcher auch Muhammed ergriffen wurde. Ihm sollte es beschieden sein, die sie beherrschende Idee weiter auszugestalten und glänzend zur Durchführung zu bringen.

Bei fast allen Männern, die dazu berufen waren, die Erkenntnis der göttlichen Wahrheit in neue Bahnen zu leiten, können wir vorher einen Lebensabschnitt beobachten, wo sie sich in die Einsamkeit zurückziehen, um sich in stiller Sammlung für ihren Beruf innerlich vorzubereiten und sich über das zu erstrebende Ziel sowie die zur Erreichung desselben einzuschlagenden Wege klar zu werden. Wenn dann ihre innere Entwicklung gereift ist, treten sie mit der ihnen zu teil gewordenen höheren Erkenntnis in die Öffentlichkeit.

Die grosse Menge, die bei ihrer Gewohnheit, das ganze Leben in lauter Äusserlichkeiten und Formalitäten aufgehen zu lassen, für ein Seelen- und Gemütsleben kein Verständnis besitzt, hat für solche Leute, die, weil sie andern Geistes sind, sich zu ihnen nicht hingezogen fühlen, wohl die Bezeichnung „Sonderlinge" und „menschenscheu". Indessen wie die Vergnügungs- und Genusssucht, das unablässige Streben, sich zum Zweck der Zerstreuung in den Strudel der Welt zu stürzen, nur von einem oberflächlichen Charakter zeugt, so pflegen uns gerade die besten Gedanken in der Stille zu kommen. Das weiss jeder, der es an sich selber erfahren hat.

So führen Buddha, Moses, Christus, Paulus u. a. eine Zeitlang ein Leben in der Verborgenheit. So sehen wir auch Muhammed, als er das vierzigste[1] Lebensjahr überschritten, sich von den übrigen Menschen absondern. Er zieht sich in die Einsamkeit zurück. Er wird menschenscheu. Eine Höhle des Berges حراء Ḥirâ'[2], eine Stunde nordöstlich von Mekka gelegen, bildet seinen Lieblingsaufenthalt. Ihn

[1] IBN HIŠÂM I, p. ١٥٠ Z. 8f. v. o. „Als Muhammed vierzig Jahre alt war, sandte ihn Gott aus Erbarmen gegen die Geschöpfe und die gesamte Menschheit". Das konventionelle Datum seiner Geburt ist der 20. April 571. Vgl. A. SPRENGER a. a. O. I, S. 138. A. MÜLLER, Der Islam I, S. 44.

[2] Derselbe heisst jetzt *ǧabal an-nûr* „der Berg des Lichts."

beschäftigt die Frage nach dem wahren Wesen und der rechten Verehrung Gottes. Diese Frage, welche den Gegenstand seiner Reflexionen bei Tage bildete, musste ihm auch im Schlafe als Traumvorstellung vor die Seele treten, plötzlich auftauchend und ebenso schnell wieder verschwindend, ohne einen klaren und bestimmten Niederschlag in seinem Bewusstsein zurückzulassen. Es waren die Geburtswehen einer neuen Idee.

Die muslimischen Biographen erblicken in diesem Vorgang den Anfang seines Prophetentums. IBN HIŠÂM I, p. ١٠١ Z. 2—5 v. o. schreibt: „IBN ISḤÂḲ sagt: Es berichtet az-Zuhrî von ʿUrwa ibn az-Zubair von der ʿÂiša, sie habe ihm erzählt, das erste, womit bei dem Gottesgesandten das Prophetentum anfing, als Gott ihn dadurch ehren und sich der Menschen erbarmen wollte, waren die wahren Erscheinungen, indem der Gottesgesandte in seinem Traume keine andere Erscheinung hatte als solche, welche كَفَلَقِ ٱلصُّبْحِ wie das Hervorbrechen der Morgenröte zu ihm kam. Und Gott liess ihn die Einsamkeit liebgewinnen. So war ihm nichts lieber, als dass er einsam und für sich allein[1] war". Bei demselben Autor p. ١٠١ Z. 1 v. u. — p. ١٠٢ lesen wir über diesen Zustand Folgendes: „Der Gottesgesandte pflegte von jedem Jahre einen Monat auf dem Ḥirâʾ zuzubringen. Es gehörte dies dazu, womit die Ḳuraischiten in der Unwissenheit (d. i. im Heidentum) تَحَنَّثَ *taḥánnaṯa.* والتَّحَنُّثُ التَّبَرُّرُ *taḥánnuṯ*[2] ist *tabárrur* (Andachtsübung)". Ebenso berichtet BUḪÂRÎ I, باب كيف كان بدؤ الوحي p. ٥ Z. 2 f.: „Er war allein in einer Höhle des Ḥirâʾ und يَتَحَنَّثُ in ihr d. i. التعبُّد der Gottesdienst, welcher eine bestimmte Anzahl Nächte dauerte", und ṬABARÎ, Annales. I, 3 p. ١١٤٧ Z. 5 f: „Darauf liess ihn Gott die Einsamkeit liebgewinnen. Er war in einer

---

[1] Ähnlich BUḪÂRÎ I, باب كيف كان بدؤ الوحي p. ٥ Z. 1 f. v. o. und ṬABARÎ, Annales. Ser. I, pars 3, p ١١٤٧ Z. 4 f. Beide setzen bei den Worten „das erste, womit bei dem Gottesgesandten das Prophetentum anfing", an Stelle des letzten Worts النُّبُوَّة „das Prophetentum": الوَحْي „die Offenbarung".

[2] Erwähnungswert ist eine andere von IBN HIŠÂM I, p. ١٥٢ Z. 4 f. v. o. angegebene Lesart: „Die Araber sagen *taḥánnuṯ* und *taḥánnuf*, worunter sie الحَنِيفِيَّة *al-ḥanîfijja* verstehn, indem sie *f* an Stelle von *ṯ* setzen."

Höhle des Ḥirâ', indem er auf demselben bestimmte Nächte يتحنّث andächtig war, bevor er zu seiner Familie zurückkehrte".

Über die näheren Umstände und die Situation der Mitteilung der ersten Offenbarung giebt IBN HIŠÂM I, p. ١٥٢f. nachstehende Schilderung: „IBN ISḤÂḲ sagt: Wahb ibn Kaisân hat mir erzählt: 'Ubaid hat mir gesagt: Der Gottesgesandte pflegte diesen Monat in jedem Jahre (auf dem Ḥirâ') zuzubringen, indem er speiste, wer von den Armen zu ihm kam[1]. Wenn dann der Gottesgesandte sein Verweilen in diesem Monat beendet hatte, so war das erste, womit er begann, wenn er von seinem Verweilen abliess, die Ka'ba. Bevor er sein Haus betrat, umkreiste er dieselbe siebenmal oder so oft es Gott hiervon gefiel. Dann kehrte er in sein Haus zurück, bis der Monat kam, in welchem Gott mit ihm beabsichtigte, was er von seiner Ehrung vorhatte".

„In dem Jahre, in welchem Gott ihn sandte — es war dies der Monat Ramaḍân — ging der Gottesgesandte nach Ḥirâ', wie er zu thun pflegte, um dort zu verweilen, und mit ihm seine Familie, bis die Nacht kam, in der Gott ihn mit seiner Sendung ehrte und sich der Menschen erbarmte, indem in derselben Gabriel ihm den Befehl Gottes brachte".

„Der Gottesgesandte sagte: Er brachte mir, während ich schlief, ein seidenes Tuch, in welchem sich كِتَابٌ eine Schrift befand. Da sagte er: اِقْرَأْ *ikrâ'* Predige! Ich sprach: مَا أَقْرَأُ Ich kann nicht predigen. Da drückte er mich in das Tuch, so dass ich dachte, mein Ende sei da. Darauf liess er mich los und sagte wieder: Predige!" Als sich Muhammed wiederum weigerte und der Engel dasselbe Verfahren auch ein zweites und drittes Mal mit ihm vornahm, fragte er, um sich aus dieser peinlichen Situation zu befreien: مَا ذَا أَقْرَأُ „Was soll ich predigen[2]?" Da sagte der Engel die Worte, welche

[1] Vgl. BUḪÂRÎ I, باب كيف كان بدؤ الوحى p. ٦ Z. 3—2 v. u.: „Der Gottesgesandte war der wohlthätigste von den Menschen. Am wohlthätigsten war er im Ramaḍân, als ihm Gabriel begegnete."

[2] Diese Frage erinnert an Jes. 40, 6, wo der Prophet spricht: קוֹל אֹמֵר קְרָא וְאָמַר מָה אֶקְרָא „Stimme eines, welcher spricht: Rufe! Er sprach: Was soll ich rufen?"

man gewöhnlich als erste Offenbarung betrachtet, und die wir im Korân Sûre 96, 1—5 folgendermassen verzeichnet finden:

١ اِقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٢ خَلَقَ ٱلْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ٣ اِقْرَأْ وَرَبُّكَ
ٱلْأَكْرَمُ ٤ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ٥ عَلَّمَ ٱلْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ

1 „Predige im Namen deines Herrn[1], welcher geschaffen hat[2]. 2 Den Menschen hat er geschaffen aus einem Blutklumpen[3]. 3 Predige[4]!

---

[1] Wir suchen den Sinn dieser Worte mit Hilfe der muhammedanischen Kommentatoren zu erläutern. Baiḍâwî bemerkt zu dieser Stelle II, p. ٤٠٩ Z. 24: „Predige den Korân, in seinem Namen anfangend oder ihn um Hilfe bittend."

Mit der Übersetzung von قَرَأَ „predigen", welche sich aus der Grundbedeutung „rufen" ableiten lässt, folgen wir Nöldeke, Gesch. d. Qorâns. S. 64, indem wir die andere von der Mehrzahl der Erklärer gebotene Übersetzung „lesen" hier als unverständlich abweisen. Denn „es wäre doch lächerlich, wenn Muhammed gezwungen werden sollte zu lesen, dass er lesen müsste." Die von A. Sprenger a. a. O. I, S. 298 für „lies!" gegebene Umschreibung „d. h. sprich dich aus!" kommt dem Sinne nach unserer Deutung nahe.

Die von H. Hirschfeld, Beiträge zur Erklärung des Korân. Leipzig 1886. S. 6 versuchte Herleitung der Worte Sûre 96, 1 in der Bedeutung: „Verkünde den Namen deines Herrn!" von Gen. 12, 8, wo es von Abraham heisst וַיִּקְרָא בְּשֵׁם יְהוָה vgl. 13, 4; 21, 33; 26, 25 möge hier wenigstens Erwähnung finden. Vgl. auch Jac. 5, 10.

In bewusstem Gegensatz zur muslimischen Tradition trennt R. Dozy, Essai sur l'histoire de l'Islamisme a. a. O. p. 27—29 von jener ersten Ekstase, bei welcher die Aufforderung des Engels اِقْرَأْ im Sinne von „predige!" zu fassen sei, Sûre 96, 1—5 als eine spätere, nicht an Muhammed, sondern an einen Ungläubigen oder Halbbekehrten gerichtete Ermahnung zur Lektüre des Korân. In letzterem Zusammenhang sucht er die Bedeutung von اِقْرَأْ „lies!" V. 1 u. 3 durch Berufung auf V. 4 f. zu stützen. Wenn jedoch jemand bei قَرَأَ hier und in ähnlichen Fällen die Bedeutung „lesen" durchaus beibehalten will, so giebt dieselbe nur dann einen Sinn, wenn er zu der Annahme seine Zuflucht nimmt, Muhammed habe damit ausdrücken wollen, dass die von ihm verkündigte Offenbarung nicht sein eigenes geistiges Produkt sei, wie ein von anderen verfasstes Buch nicht das geistige Eigentum dessen ist, welcher dasselbe „liest."

[2] Baiḍ. II, p. ٤٠٩ Z. 24 f. „welchem die Schöpfung gehört, oder welcher alle Dinge geschaffen hat. Dann steht allein, was das Edelste und Hervorragendste in Bezug auf Schöpfung und Leitung ist (d. i. der Mensch), indem er auf die Notwendigkeit der durch die Predigt beabsichtigten Gottesverehrung hinweist."

[3] Gemeint ist die allmähliche Entwickelung desselben aus dem Sperma zum Embryo und Foetus.

[4] Baiḍ. p. ٤١٠ Z. 3 „wiederholte Aufforderung zur Verkündigung."

Denn dein Herr ist der edelste[1], 4 welcher durch die Feder gelehrt hat[2]. 5 Er hat den Menschen gelehrt, was er nicht wusste[3]".

Von dieser Darstellung weicht eine kürzere Version bei BUḪÂRÎ I, باب كيف كان بدؤ الوحى p. ٥ Z. 4—8 insofern ab, als in ihr die Zeitbestimmung der Nacht sowie das Tuch mit der Schrift fehlen. Muhammeds Weigerung auf die Aufforderung des Engels إِقْرَأْ „predige!" lautet hier مَا أَنَا بِقَارِئٍ[4] in derselben Bedeutung wie مَا أَقْرَأُ bei IBN HIŠÂM. „Da fasste er mich", so heisst es weiter, „und drückte mich, so dass er mir die Kraft raubte. Darauf liess er mich los". Nach der dritten Wiederholung sagte der Engel Sûre 96, 1—3.

Noch kürzer ist die Fassung in einer ebenfalls wie bei BUḪÂRÎ auf ʿÂiša zurückgehenden Tradition bei ṬABARÎ, Annales. I, 3 p. ١١٤٧, nach welcher Gabriel dem Muhammed von Sûre 96 nur die beiden ersten Verse überbrachte.

IBN HIŠÂM fährt p. ١٥٣ Z. 2ff. v. o. in seiner Erzählung fort: „Er (Muhammed) sagte: فقرأتُها Da sprach ich es nach. Darauf liess er (Gabriel) von mir ab und entfernte sich. Ich erwachte aus meinem Schlafe, und es war mir, als ob mir eine Schrift ins Herz geschrieben wäre[5]".

---

1 Ebd. Z. 4f. „Denn er erweist Wohlthaten, ohne dass er damit andere vergelten wollte. Und er ist milde, nicht etwa, weil er sich fürchtete."

2 Ebd. Z. 6 „d. h. die Schreibkunde, damit dadurch die Kenntnisse weiterverbreitet und das Entfernte dadurch gewusst werde." Unter den Nachkommen Adams war nach Ansicht der Muslime (vgl. BAIḌ. I, p. ٥٨٣ Z. 22—25. IBN HIŠÂM I, p. ٣ Z. 8—7 v. u.) der Prophet إدريس Idrîs (der Name bedeutet „Schriftforscher") d. i. Henoch (vgl. Gen. 5, 21—29) der erste, welcher mit der Feder schrieb.

3 BAIḌ. II, p. ٤١٠ Z. 7 „durch die Erschaffung der Geisteskraft, die Aufstellung der Beweise und die Herabsendung der Zeichen (Offenbarungen)."

4 Der Ausdruck bezeichnet zunächst die Unmöglichkeit „ich kann nicht predigen" und geht dann in die Bedeutung der Weigerung über „ich will nicht predigen." Andere Beispiele für diesen zwiefachen Gebrauch finden sich Sûre 45, 31 وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ „darum können (wollen) wir nicht fest glauben." 11, 56 مَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ وَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ „nicht können (wollen) wir unsere Götter infolge deiner Rede verlassen, und nicht können (wollen) wir dir glauben."

5 Dieselbe Darstellung des Hergangs findet sich bei ṬABARÎ, Annales. I, 3 p. ١١٤٩ f.

Dass er es als seine Aufgabe zu betrachten habe, die Kunde des wahren Gottes zu verbreiten, und dass dieser Gott, der Herr der Geschöpfe, unter diesen den Menschen durch höhere Geisteskräfte ausgezeichnet habe, das ist im wesentlichen der fundamentale Gedanke, welcher Muhammed durch diese erste Offenbarung klar zum Bewusstsein kam.

Indessen befand sich Muhammed über den göttlichen Ursprung seiner ersten Offenbarung zuerst noch im Zweifel. Er glaubte, von einem Dämon besessen zu sein. Dieser Gedanke bereitete ihm die grössten Seelenqualen, so dass er sogar beabsichtigte, seinem Leben auf selbstmörderische Art ein Ende zu machen. Über diese dunkle Periode giebt uns ṬABARÎ, Annales. I, 3 p. ١١٥٠ f. nachstehende Notiz: „Von der Schöpfung Gottes“, sagte Muhammed, „war mir niemand verhasster als ein Dichter oder ein Besessener. Ich konnte sie nicht ansehen. Ich sagte (zu Ḫadîǧa): Der, welcher davon am weitesten entfernt sein sollte — er meinte sich selbst —, ist ein Dichter oder ein Besessener. Erzähle dies von mir nicht den Ḳuraischiten. لَأَعْمُدَنَّ الى حالق من الجَبَل فلَأَطْرَحنّ نفسى منه فلَأَقْتُلنّها فلَأَسْتَرِيحنّ Ich will auf die Spitze des Berges gehen und mich von demselben herabstürzen[1]. Ich will mir das Leben nehmen; denn ich will Ruhe haben. Ich ging heraus, um dies Vorhaben auszuführen, bis ich, als ich mich auf der Mitte des Berges befand, eine Stimme vom Himmel hörte, welche sagte: يا محمّدُ انت رسول اللّه وانا جِبْرِيل O Muhammed, du bist der Gottesgesandte, und ich bin Gabriel. Ich hob mein Haupt zum Himmel empor. Da stand Gabriel in Gestalt eines geflügelten Mannes vor mir; seine Füsse waren am Horizonte des Himmels. Ich blieb stehen und sah ihn an. Dies hielt mich von meinem Vorhaben ab. Ich ging weder vorwärts noch rückwärts. Ich fing an, mein Angesicht von ihm weg nach den verschiedenen Gegenden des Himmels zu wenden. Aber nicht blickte ich nach einer Seite desselben, ohne ihn in derselben Weise zu sehen“. Als Muhammed darauf zu seiner Familie zurückkehrte und zur Ḫadîǧa über die Erscheinung seine Bedenken äusserte, sprach sie ihm Mut zu und erklärte

[1] Derselbe p. ١١٤٧ Z. 11 f. erzählt von einem solchen Vorhaben Muhammeds und einer Erscheinung Gabriels schon vor seiner ersten Offenbarung.

ihn für den Propheten seines Volkes. Dasselbe Urteil überbrachte sie ihm auch von ihrem Vetter Waraḳa ibn Naufal, dem sie von Muhammeds Zustand Mitteilung gemacht hatte. Derselbe sagte ihr: „Heilig, heilig! Bei dem, in dessen Hand das Leben Waraḳas ist, wenn du mir die Wahrheit sagst, o Ḫadîǧa, so ist الناموس الاكبر der grösste *nâmûs*[1] — er meinte mit dem *nâmûs* den Gabriel —, welcher zu Moses zu kommen pflegte, ihm erschienen, und er ist wahrlich der Prophet dieses Volkes". فَسَهَّلَ ذلك عليه بَعْضَ ما هو فيه من الهَمّ „Dies beschwichtigte zum Teil seine Aufregung". Als er bald darauf aus Waraḳas eigenem Munde die Bestätigung von dessen Worten vernommen[2], زاده ذلك ثَبَاتًا وخَفَّفَ عنه بعض ما كان فيه من الهمّ „mehrte dies seine Standhaftigkeit und verminderte zum Teil seine Aufregung[3]".

Es trat nun für Muhammed derjenige Zustand ein, welchen man *Fatra* „das Ausbleiben (der Offenbarung)" nennt. Der kurze Bericht hierüber bei Ibn Hišâm I, p. ١٥٦ Z. 9f. v. o. lautet folgendermassen: ثُمَّ فَتَرَ الوحىُ عن رسول الله صلعم فَتْرَةً مِن ذلك حتّى شقّ عليه وأَحْزَنَه „Darauf blieb die Offenbarung vom Gottesgesandten eine Zeitlang aus, bis es ihm beschwerlich wurde und ihn betrübte". Wenn wir für diesen Zustand nach einer psychologischen Erklärung suchen, so dürften wir etwa mit Folgendem das Richtige treffen. Obwohl Muhammed sich dazu berufen fühlte, seine Landsleute zu einer höheren Stufe der Gotteserkenntnis zu führen, so war er sich doch der Schwierigkeiten und Widerwärtigkeiten, die seiner dabei harrten, wohl bewusst. Und da er von Jugend an schüchterner, ängstlicher Natur war, so trug er bei der Aussicht auf so geringen Erfolg Bedenken, öffentlich aufzutreten. Dieser innerliche Widerspruch zwischen seinem Wollen und

---

[1] Ohne in diesem Zusammenhange auf das syrische ܢܳܡܽܘܣܳܐ (griech. ὁ νόμος) zurückzugehen, fassen wir mit H. O. Fleischer, ZDMG. (= Zeitschrift d. dtschn. morgenländ. Gesellsch.) Bd. 12. Leipzig 1858. S. 701 f. Anm. 3 ناموس persönlich im Sinne von „Vertrauter (Gottes)" vom Stamme نَمَسَ c. Acc. pers. „jem. ein Geheimnis mitteilen." Vgl. dagegen A. Sprenger, ZDMG. Bd. 13. Leipzig 1859. S. 690—701.

[2] Über die Engelerscheinung und die sich daran anschliessenden Episoden berichtet Ibn Hišâm I, p. ١٥٣f.

[3] Ṭabarî p. ١١٥٣ Z. 4f.

Können bereitete ihm wie Mose am Berge Horeb[1] die grösste Unruhe, bis er endlich im Vertrauen auf Gottes Beistand sich zu öffentlichem Auftreten entschloss.

Über das Ende der *Fatra* findet sich bei BUḪÂRÎ I, باب كيف كان بدؤ الوحى p. ٦ Z. 1—5 und III, كتاب تفسير القران p. ٣٨١ Z. 7—11 v. o. nachstehende Tradition: „Muhammed erzählt: Während ich umherging, da hörte ich eine Stimme vom Himmel. Ich hob meine Augen in die Höhe. Da sass der Engel, welcher auf dem Ḥirâ' zu mir gekommen war, auf einem Thron zwischen Himmel und Erde. Ich fürchtete mich vor ihm, kehrte nach Hause zurück und sagte: زَمِّلُونِى Bedecket mich! Da offenbarte Gott, der Gepriesene, der Erhabene", folgende Worte, die wir im Ḳorân Sûre 74, 1—5 verzeichnet finden:

1 „O du Verhüllter[2], 2 erhebe dich und predige! 3 Und deinen Herrn verherrliche! 4 Und deine Kleider reinige[3]! 5 Und den Schmutz meide!"

Bei BUḪÂRÎ III, p. ٣٨١ Z. 11 heisst es weiter: ثُمَّ تتابع الوحىُ „Darauf folgte die Offenbarung hintereinander".

Zu Sûre 74, 5 giebt BAIḌ. II, p. ٣٦٧ Z. 14 folgende Erklärung: فَٱهْجُرِ العذاب بالثبات على هَجْرِ ما يُؤَدِّى اليه من الشِرْك وغَيْرِهِ من القَبائِح „Meide die Strafe dadurch, dass du verharrst bei der Meidung dessen, wozu der Götzendienst und andere hässliche Dinge hinführen". Ebenso bemerkt ǦALÂLAIN[4]: دُمْ على هَجْرِهِ „Bleibe bei seiner Meidung!"

---

[1] Vgl. Ex. 3 u. 4.

[2] مُدَّثِّر ist aus مُتَدَثِّر verkürzt. Andere Beispiele im Ḳorân sind مُزَّمِّل „verhüllt" Sûre 73, 1 — يَدَّبَّرُوا „sie denken nach" (Subjunctiv) 38, 28; 23, 70 — يَصَّعَّدُ „er steigt hinauf" 6, 125. Vgl. CASPARI, Arab. Gramm. § 111.

[3] Die Erklärung des BAIḌ. II, p. ٣٦٧ Z. 10—12 lautet folgendermassen: „von der Unreinheit. Denn die Reinigung ist bei dem Gebete notwendig, welches nur in anders beschaffenen (Kleidern) angenehm ist. Dies geschieht durch ihre Waschung oder durch Bewahrung derselben vor der Unreinheit durch Kürzung derselben aus Furcht, dass die hinteren Teile an ihnen zerreissen. Das ist das erste, welches ihm befohlen wurde, nachdem er die tadelnswerten Gewohnheiten verlassen hatte."

[4] Am Rande des Tafsîr al-ḳâḍî AL-BAIḌÂWÎ. 2 vol. Constantinopel 1880. II, p. ٦٤٧ Z. 12—11 v. u.

Diese Worte lassen deutlich die Tendenz der muslimischen Interpreten durchblicken, Muhammed vor dem Verdachte zu schützen, dass er jemals in seinem Leben Idole verehrt habe, was er doch thatsächlich bis zu seiner nach dem vierzigsten Lebensjahr erfolgten Berufung zum Propheten gethan hat. In dieser Hinsicht verdient besonders die Notiz bei IBN HIŠÂM I, p. ١١٧ Z. 7f. v. o. Beachtung: „Der Gottesgesandte wuchs heran, وَيَكْلَؤُهُ اللّه ويحفظه ويَحُوطه من أَقْذار الجاهليّة indem ihn Gott vor dem Schmutz des Heidentums beschützte, beschirmte und bewahrte, weil er seine Ehrung und Sendung beabsichtigte, bis er dahin gelangte, dass er der افضل trefflichste Mann seines Volkes wurde". Einen deutlichen Beweis dafür, dass Muhammed vor seinem Auftreten als Prophet die religiösen Anschauungen seines Volkes geteilt habe, giebt uns der Name eines Sohnes, der ihm in dieser Zeit von der Ḫadîǧa geboren wurde. Derselbe lautet ʿAbd Manâf[1] „Knecht des Manâf". Manâf aber ist einer von den Götzen, welchen die heidnischen Araber verehrten.

Abweichend von obiger Angabe bei BUḪÂRÎ lässt IBN HIŠÂM[2] I, p. ١٥٦ Z. 10 die *Fatra* mit der Offenbarung von Sûre 93 endigen, welche in der chronologischen Reihenfolge, wie wir sie mit NÖLDEKE annehmen, erst die 13. Stelle einnimmt. Nach Ausweis der Erklärung des BAIḌÂWÎ II, p. ٤٠٧ Z. 9—11 zu Sûre 93, 3 „Es wird berichtet, die Offenbarung blieb von ihm einige Tage fern. Da sagten die Götzendiener: Muhammed hat sein Herr den Abschied gegeben (ihn verlassen) und ihn gehasst. Da wurde diese Stelle als Widerlegung[3]

---

[1] Bei IBN HIŠÂM I, p. ١٢١ Z. 1f. v. o. finden sich hinter dem Erstgeborenen al-Ḳâsim die Namen aṭ-Ṭâhir (der Reine) und aṭ-Ṭajjib (der Gute). Beide dürfen wir jedoch nur als absichtliche Euphemismen für den eigentlichen Namen ʿAbd Manâf betrachten.

[2] Nach demselben I, p. ١٨٤ Z. 8—11 v. o. sprach Gott die Worte Sûre 74, 1f. zu Muhammed, als dieser in Betrübnis über die ihm von den Ḳuraischiten widerfahrene Kränkung und Schmähung sich zu Hause in sein Gewand hüllte.

[3] Die Verheissung eines jenseitigen Lebens, welches für Muhammed herrlicher sein werde als das des Diesseits, sei eine deutliche Erklärung dafür, dass Gott nicht aufhören werde, ihn mit der Offenbarung und seinem Wohlwollen zu beschenken. Sûre 93, 4f.

gegen sie geoffenbart" beziehen sich diese Worte auf eine zweite[1] Unterbrechung, die, wenn auch von kürzerer Dauer als die vorher erwähnte, im späteren Verlauf von Muhammeds Offenbarung eintrat.

Einige Autoren unterscheiden zwischen Muhammeds Berufung, dem Anfang seines نُبُوَّة *nubúwwa* „Prophetentums" Sûre 96, 1—5, und seiner رِسَالَة *risâla* „Sendung", welche mit dem ersten Befehl zur öffentlichen Predigt Sûre 74, 1—5 erfolgt sei. Zwischen beide setzen sie einen Zeitraum von $2^1/_2$—3 Jahren, in welchem er keine Offenbarung erhalten habe.

Aber erstlich fallen Berufung und Sendung sachlich in eins zusammen; beide waren bereits mit der ersten Offenbarung gegeben. Dass Muhammed in Wirklichkeit erst einige Zeit nach der ihm durch eine innere Stimme zur Gewissheit gewordenen Mission öffentlich auftrat, lag lediglich an ihm selber, indem, wie wir gesehen haben, die äusseren Umstände in ihm ernste Bedenken aufsteigen liessen. Dieselben wurden erst durch die zweite Offenbarung 74, 1—5 endgiltig beseitigt, die wir daher nur als Bestätigung seiner bereits 96, 1—5 ausgesprochenen Sendung und also als eine nochmalige Aufforderung zur Predigt betrachten können.

Zweitens ist eine so lange Unterbrechung der Offerbarung aus inneren Gründen ganz undenkbar. Nach IBN HIŠÂM I, p. ١٦٦ Z. 3—7 v. o.[2] bezieht sich die angegebene Periode von drei Jahren nur auf

---

[1] IBN HIŠÂM I, p. ١٩٣ Z. 4 ff. v. o. giebt die Dauer derselben auf fünfzehn Tage an, worauf Gabriel dem Muhammed von Gott Sûre 18 gebracht habe. Wie hier, so gehen die Ansichten der muslimischen Erklärer sehr oft weit auseinander. Wenn einige moderne Forscher deshalb die Kommentare, als ob diese überhaupt nichts wüssten, ignorieren zu müssen glauben, so ist das durchaus nicht zu billigen. Denn ohne auf die Kommentare schwören zu wollen, werden wir doch meistens unter den von ihnen angeführten Ansichten eine herausfinden, welche das Richtige trifft oder demselben nahe kommt. Wir halten darum die Berücksichtigung und vorsichtige Benutzung derselben, ohne die wir oft ganz im Dunkeln tappen, für sehr erspriesslich und befinden uns in dieser Hinsicht in Übereinstimmung mit TH. NÖLDEKE, Orientalische Skizzen. Berlin 1892. S. 60.

[2] „Gott befahl seinem Gesandten, er solle die ihm zu teil gewordene Offenbarung öffentlich bekennen, die Leute mit seiner Sache bekannt machen und sie zum Anschluss daran auffordern. Es betrug die Zeit, welche der Gottesgesandte

die Zeit von seiner Sendung bis zu seinem öffentlichen Auftreten, in der Muhammed nur in der Stille Verwandte und Bekannte für seine Lehre gewann. p. ١٥٨—١٦٥

Auf die durch Mitteilung der Offenbarung und Übertragung des Prophetentums in Muḥammeds Seelenzustand eingetretene Umwandlung beziehen sich die Worte, welche Gott Sûre 94, 1 zu ihm spricht: أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ „Erweiterten wir dir nicht deine Brust?“ d. h. nach Baiḍ. II, p. ٤٠٨ Z. 4—6[1] „erweiterten wir sie nicht, so dass sie das Geheimnis der Wahrheit und die Einladung (zum Glauben) der Geschöpfe umfasste?“

„Oder erweiterten wir sie nicht dadurch, dass wir in sie von der Weisheit legten und daraus die Enge der Unwissenheit entfernten, oder dadurch, dass wir dir die Annahme der Offenbarung erleichterten, nachdem sie dir lästig gewesen war?“

Der sündhafte Zustand Muhammeds vor der Offenbarung war die natürliche Folge davon, dass er sich in betreff der religiösen Wahrheit in Unwissenheit befand. Er sah sich beim besten Willen ausser stande, nach derselben sein Leben zu normieren, weil er sie nicht kannte. Die hierdurch in ihm verursachte Angst und Unruhe schnürten ihm die Brust gleichsam zusammen. Als er endlich durch die ihm zur Gewissheit gewordene höhere Erkenntnis hiervon befreit wurde, musste sich seine Brust erweitern. 94, 2f. heisst es weiter: „Wir haben von dir deine Last genommen, welche deinen Rücken bedrückte“. Gemeint ist „was von seinen Sünden vor seiner Sendung

---

seine Sache geheim gehalten und sich damit verborgen hatte, bis Gott ihm befahl, sie zu veröffentlichen, wie ich gehört habe, drei Jahre nach seiner Sendung. Da sagte Gott zu ihm: „Bekenne, was dir befohlen ist, und wende dich von den Götzendienern ab!“ Sûre 15, 94. Ferner: „Predige deinen nächsten Stammesverwandten und senke deinen Flügel auf jeden, der dir von den Gläubigen folgt!“ 26, 214f. Ferner: „Ich bin der deutliche Prediger.“ 15, 89.

[1] الم نفسّحه حتّى وسع مناجاةَ الحقّ ودَعْوَةَ الخلق او الم نفسّحه بما أَوْدعنا فيه من إلحِكَم وأزلنا عنه ضَيْقَ الجَهْل او بما يسّرنا لك تَلَقِّىَ الوحى بعد ما كان يشقّ علْيك Ähnlich Zamaḫšarî († 1144), al-Kaššâf. Commentarius in Coranum. 2 vol. Bûlâk 1864. II, p. ٤٧٧ Z. 14—16.

auf ihm lastete, oder von seiner Unwissenheit in der Weisheit und den Weisheitssprüchen oder von seiner Verwirrung[1]“.

V. 4 „Wir haben dein Gedächtnis erhöht“. „Durch das Prophetentum, dadurch dass Gott Muhammeds Namen mit seinem, des Erhabenen, Namen in den Worten des Glaubensbekenntnisses verbunden und den Gehorsam gegen ihn zum Gehorsam gegen sich gemacht hat[2]“.

V. 5 „Denn mit dem Schweren („nämlich der Enge der Brust und der Last, welche den Rücken bedrückte, dem Irrtum des Volkes und ihrer Beschuldigung“ Baiḍâwî Z. 14) kommt das Leichte („die Erweiterung der Brust und das Abnehmen der Last, die Unterstützung zur Leitung und zum Gehorsam“. Ebd. Z. 14f.).

Zur Verstärkung werden V. 6 diese Worte wiederholt „Ja, mit dem Schweren kommt das Leichte“.

Muhammeds Weg führt per aspera ad astra. Er hat das Bewusstsein, dass es Gottes Sache ist, die er vertritt. Er, den er um Beistand anrufen soll, werde ihn stärken und seiner Sache endlich zum Siege verhelfen.

V. 7 „Wenn du dann vollendet hast („das Gebet“ Ǧalâl. II, p. ٦٦٦ Z. 2 v. u.), dann sei eifrig!“ (فى الدِعاء „in der Einladung anderer zum Glauben“. Ebd. Z. 2 v. u.)

V. 8 Und flehe demütig zu deinem Herrn!“ („mit Bitten. Nicht bitte einen andern. Denn er ist allein im stande, dir zu helfen“. Baiḍ. Z. 22f.)

Während also diese Offenbarung nur dazu dient, den Propheten für die Zukunft des göttlichen Beistandes zu versichern, indem er daran erinnert wird, wie Gott ihm bereits geholfen und ihn aus dem Sündenelend befreit habe, ist von den Muslimen, um Muhammed überhaupt für sein ganzes Leben und auch den Zustand vor seiner Berufung als sündlos hinzustellen, die Fabel ersonnen, ein Engel habe

---

[1] ما ثقل عليه من فَرَطاتِه قبل البعثة او جهلِه بالِحكَم والأَحْكام او حيرتِه Baiḍ. II, p. ٤٠٨ Z. 9f.

[2] Ebd. Z. 11. Ebenso Ǧalâlain a. a. O. II, p. ٦٦٦ Z. 4 v. u. „dadurch, dass deiner neben meinem Gedenken beim Gebetsruf, der Verrichtung des Gebets, dem Glaubensbekenntnis, der Kanzelrede und anderem gedacht wird.“

ihm die Brust geöffnet und das Herz gereinigt. Auch BAIḌ. Z. 6f.[1] führt diese Deutung von Sûre 94, 1 an. Doch darf man aus dem Umstand, dass er derselben nach den vorher erwähnten andern die letzte Stelle anweist, schliessen, dass er sich gegen sie ablehnend verhalte.

Nach IBN ISḤÂḲ bei IBN HIŠÂM I, p. ١٠٦ Z. 8—12 v. o. soll Muhammed über diesen Vorgang einigen von seinen Gefährten folgendes erzählt haben: „Ich bin unter den Banû Saʿd ibn Bakr gesäugt worden. Während ich mit meinem Milchbruder mich hinter unserem Hause befand, indem wir das Vieh weideten, kamen zwei Männer mit weissen Kleidern zu mir mit einer goldenen Schüssel, welche mit Schnee angefüllt war. Dann ergriffen sie mich und schnitten meinen Leib auf. Darauf nahmen sie mein Herz heraus, schnitten es auf, entfernten daraus einen schwarzen Blutklumpen und warfen ihn weg. Darauf wuschen sie mein Herz und meinen Leib mit diesem Schnee, bis sie es gereinigt hatten[2]“.

Indessen dass für uns sprachlich nichts weniger als eine Notwendigkeit vorliegt, die Worte 94, 1 buchstäblich zu verstehen, ergiebt sich aus solchen Stellen des Ḳorân, wo derselbe Ausdruck sowie andere mit andern Körperteilen verbundene Redewendungen deutlich im übertragenen Sinne gebraucht werden[3].

---

[1] „Andere sagen, es sei ein Hinweis auf das, was erzählt wird, Gabriel sei zum Propheten in dessen Kindheit oder am Tage des Bündnisses gekommen, habe sein Herz herausgenommen, gewaschen, darauf mit Glauben und Wissen angefüllt.“

[2] IBN HIŠÂM I, p. ١٠٥ Z. 6 und 10ff. v. o. versetzt dies Ereignis in das zweite Jahr nach Muhammeds Geburt.

[3] Vgl. 15, 97, wo Gott zu Muhammed sagt: „Wir wissen, dass dir bei ihren Reden يَضِيقُ صَدْرُكَ deine Brust eng ist“ d. h. du bist mutlos und verzagt. — 7, 1 spricht Gott zu Muhammed: „Eine Schrift ist zu dir herabgesandt worden, darum möge infolge dessen nicht حَرَجٌ Enge in deiner Brust sein,“ d. h. dir möge bei der Verkündigung der Offenbarung vor den Ungläubigen nicht bange werden. — Moses bittet bei seiner Berufung 20, 26: „Mein Herr, اِشْرَحْ لِى صَدْرِى erweitere mir meine Brust!“ d. h. gieb mir Mut! — 26, 12 spricht Moses: يَضِيقُ صَدْرِى وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِى „Meine Brust ist eng, und meine Zunge ist nicht frei“, eine Bezeichnung der Angst und Schwerfälligkeit im Ausdruck. — 16, 108 مَنْ شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا „Wer im Unglauben seine Brust erweitert hat“ d. h. wer sich darin

Den geistlichen Zustand, in welchem er sich vor der Offenbarung befand, beleuchtet Muhammed 93, 7 mit den Worten: وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى „Er (Gott) fand dich irrend (BAIḌ. II, p. ٤٠٧ Z. 19 عَنْ عِلْمِ الحِكَمِ والأَحْكَامِ „weg von dem Wissen der Weisheit und der Weisheitssprüche[1]“). Da leitete er“ (BAIḌ. Z. 19f. فعلّمك بالوحى والإلهام والتوفيق للنظر „da lehrte er dich die Offenbarung und die Inspiration und die göttliche Hilfe, um darüber nachzudenken“).

Um diesen Zustand religiöser Unvollkommenheit, aus welchem Muhammed nach seinem Selbstzeugnis unter Gottes Leitung befreit wurde, zu verdecken, suchen einige muslimische Ausleger das verfängliche ضَالًّا auch hier im buchstäblichen d. h. lokalen Sinne zu deuten. „Andere sagen: Er fand dich auf dem Wege irrend, als mit dir Abû Ṭâlib nach Syrien reiste. Oder als Ḥalîme (so hiess seine Amme) dich entwöhnt hatte und dich brachte, um dich deinem Grossvater zurückzugeben, da machte er deinem Umherirren von deinem Volke oder von deinem Grossvater ein Ende“. BAIḌ. Z. 20f.

Demgegenüber stehen als unzweideutiger Beweis für Muhammeds ethischen Defekt solche Stellen, wo er in der Bitte um Vergebung

---

verhärtet hat und hartnäckig verharrt. — 39, 23 مَنْ شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ „Derjenige, dessen Brust Gott für den Islâm erweitert hat“, so dass derselbe darin Eingang gefunden hat. — 6, 125 „Wen Gott leiten will, يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ dessen Brust erweitert er für den Islâm (d. h. nach BAIḌÂWÎ er lässt ihn die Wahrheit annehmen, indem er ihn dazu in den rechten Stand setzt). Wen er aber irre führen will, يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا dessen Brust macht er enge“ (BAIḌÂWÎ „so dass er von der Annahme der Wahrheit fern ist“). — 20, 28f. bittet Moses Gott: وَٱحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي „Löse das Band von meiner Zunge, dass sie meine Rede verstehen!“ d. h. mache mich beredt! — 20, 32 اُشْدُدْ بِهِ أَزْرِي „Stärke durch ihn (Aaron) meine Lende!“ — 28, 35 spricht Gott zu Moses: سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ „Wir wollen deinen Arm durch deinen Bruder stärken und euch Kraft geben.“ — 3, 141 bitten die früheren Propheten Gott im Kampfe gegen die Ungläubigen: وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا „Festige unsere Füsse!“ d. h. mache uns standhaft! — 42, 23 „Wenn Gott wollte, يَخْتِمْ عَلَى قَلْبِكَ würde er dein Herz verschliessen.“ Wenn Gott Muhammed im Stiche lassen wollte, so würde er die Offenbarung von ihm fernhalten, so dass er sich an den Lügenreden der Ungläubigen gegen Gott beteiligen würde.

1 Vgl. ǦAL. II, p. ٦٦٦ Z. 13 v. u. ضَالًّا عمّا انت عليه الآن من الشريعة „abirrend von dem Gesetze, zu dessen Beobachtung du jetzt verpflichtet bist.“

ganz deutlich selber ein Bekenntnis seiner Sünden ablegt, so Sûre 40, 57 und 47, 21, wo er Gott die Worte zu sich sprechen lässt: وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ „Bitte für deine Sünde um Vergebung[1]!" Er meint sowohl die Sünde der Idololatrie, welcher er mit seinen Volksgenossen vor seinem Auftreten als Gottesgesandter ergeben war, als auch die Vergehen, die er als solcher begangen zu haben sich bewusst ist, wenn er 48, 2 sagt: „damit dir Gott vergebe, was von deiner Sünde voraufgegangen und hinterher gefolgt ist", wozu ZAMAḪŠ. a. a. O. II, p. ٣٣٣ Z. 15f. v. u. bemerkt: يُرِيد جميع ما فرط منك وعن مقاتل ما تَقَدَّمَ فى الجاهليّة وما بَعْدَها „er meint alles, was von dir unüberlegt geschehen ist. Auf die Autorität des MUḲÂTAL erklärt man: was in der Unwissenheit (d. i. dem Zustand des Heidentums) voraufgegangen ist, und was nach ihr folgte". Muhammed giebt selber zu, vor seiner Berufung ungläubig gewesen zu sein. Denn 42, 52 legt er Gott die Worte in den Mund: „Wir offenbarten dir Geist (die Offenbarung) von uns aus. Nicht wusstest du, was das Buch, وَلَا ٱلْإِيمَانُ noch, was der Glaube ist", und 6, 162: „Sprich: Mich leitete mein Herr zum richtigen Wege, دِينًا قِيَمًا zur wahren Religion".

Seine frühere Beteiligung am heidnischen Kultus ergiebt sich ausserdem deutlich aus einer Bemerkung bei JÂḲÛT[2], dass er einmal der Göttin al-ʿUzzâ ein Schaf geopfert habe.

Wie rücksichtslos Muhammed gegen sich selber verfuhr, wie unnachsichtlich er seine eigenen Fehler geisselte, zeigt am besten der Sûre 80, 1—10 erwähnte Vorfall. Hier wird er von Gott ernstlich darüber zurechtgewiesen, dass er dem reichen al-Walîd ibn al-Muġîra zuliebe, dessen Bekehrung er sehnlichst wünschte, einen armen Blinden, Ibn Umm Maktûm, der sich aus dem Ḳorân von ihm vorlesen lassen wollte, schroff von sich abwies. Hierzu giebt IBN HIŠÂM I, p. ٢٤٠ Z. 2—1 v. u. nachstehende Erklärung: „Ich habe dich nur gesandt, um Lohn und Strafe zu verkündigen, indem ich dir nicht einen vor einem andern besonders zuweise. Darum sollst du ihn (den

[1] Ferner 4, 106 وَٱسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ „Bitte Gott um Vergebung!" 110, 3 وَٱسْتَغْفِرْهُ „Bitte ihn um Vergebung!"

[2] JÂḲÛT († 1229), Geographisches Wörterbuch. Herausgeg. von F. WÜSTENFELD. 6 Bde. Leipzig 1866—73. III, p. ٦٦٤ Z. 19.

Korân) nicht dem verweigern, welcher ihn wünscht, noch dich mit ihm (dem Korân) dem zuwenden, welcher nach ihm kein Verlangen hat".

Es erübrigt noch die Erörterung der Bezeichnung und der Zeitbestimmung der Nacht, in welcher die Mitteilung der ersten Offenbarung Sûre 96, 1—5 erfolgte, eine Frage, über die bis zur Zeit noch keine Übereinstimmung erzielt ist.

Nur an einer einzigen Stelle, nämlich 97, 1—3, spricht sich der Korân über ersteren Punkt aus, indem Muhammed Gott folgende Worte in den Mund legt: 1 „Wir sandten ihn (den Korân) hernieder in der Nacht اَلْقَدْر *al-kadr*. 2 Was hat dich gelehrt, was die Nacht *al-kadr* ist? 3 Die Nacht *al-kadr* ist besser als tausend[1] Monate". Zu V. 3 bemerkt BAID. II, p. ٤١١ Z. 15f.: وانزاله فيها بأن ابتدأ بانزاله فيها او انزله جُمْلَةً من اللَّوح الى السماء الدُّنيا ثمّ كان جبريل يُنَزِّله على رسول الله صلعم نُجُومًا فى ثلث وعشرين سنة „Seine (des Korân) Herabsendung geschah dadurch, dass in ihr (der Nacht *al-kadr*) mit seiner Herabsendung angefangen wurde".

„Oder Gott sandte ihn in seinem ganzen Umfang von der Tafel in den der Erde nächsten Himmel (er heisst bei den Muslimen „Himmel des Mondes") herab. Darauf brachte ihn Gabriel dem Gottesgesandten in einzelnen Teilen in 23 Jahren herab". Letztere Ansicht wird auch von ZAM. II, p. ٤٨٠ Z. 1 v. u. — p. ٤٨١ und ĞAL. II, p. ٦٦٨ Z. 7 v. o. vertreten.

Zum Verständnis dieser Worte sei bemerkt, dass sich Muhammed das Original des Korân im Himmel dachte. Nach Sûre 85, 22 ist er geschrieben فِى لَوْحٍ مَحْفُوظٍ „auf einer bewachten[2] Tafel". Von derselben giebt ĞAL. II, p. ٦٦١ Z. 12—14[3] folgende Beschreibung:

---

[1] Vgl. BAID. II, p. ٤١١ Z. 19f. „Die Erwähnung der „tausend" geschieht entweder zur Bezeichnung der Vielheit. Oder weil erzählt wird, Muhammed habe einen Israeliten erwähnt, welcher die Waffen in der Sache Gottes tausend Monate getragen habe. Als sich darüber die Gläubigen wunderten, indem ihnen ihre eigenen Thaten zu kurz erschienen, wurden sie mit einer Nacht beschenkt, welche besser ist als die Länge dieses Kriegers."

[2] BAID. II, p. ٣٩٦ Z. 20 fügt hierzu die Erklärung من التحريف „vor der Veränderung."

[3] هو فى الهواء فَوْقَ السماء السابعة دبالجِرّ من الشياطين ومن تغيير

„Sie befindet sich in der Luft über dem siebenten Himmel, bewacht vor dem Raube seitens der Satane und vor der Veränderung von irgend etwas von ihr. Ihre Länge beträgt die Entfernung des Himmels von der Erde, und ihre Breite die Entfernung des Ostens vom Westen. Sie besteht aus einer weissen Perle. So berichtet IBN ʿABBÂS“.

Sûre 56, 76 „Es ist fürwahr ein verehrungswürdiger Ḳorân, 77 فِى كِتَابٍ مَكْنُونٍ (geschrieben) in einem bewachten Buche, 78 welches nur die Reinen berühren“. d. h. nach BAIḌ. II, p. ٣١٠ Z. 2 f. „es gelangen zu der Tafel nur diejenigen, welche von den physischen Unreinheiten rein sind, nämlich die Engel“. Sûre 43, 3 heisst es von dem V. 1 erwähnten deutlichen Buche وَإِنَّهُ فِى أُمِّ ٱلْكِتَابِ لَدَيْنَا „dasselbe befindet sich in der Mutter des Buches bei uns“. Den Namen „Mutter“ der Muhammed mitgeteilten Offenbarung führt die bei Gott aufbewahrte Tafel als ihre Quelle und ihr Ursprung. Diese Tafel ist die Quelle wie für Muhammeds Offenbarung, so auch für die früheren. Denn 13, 39 heisst es: وَعِنْدَهُ أُمُّ ٱلْكِتَابِ „Bei ihm (Gott) ist die Mutter der Offenbarungsschrift“, wozu BAIḌ. I, p. ٤٨٤ Z. 12 die Erklärung hinzufügt: أَصْل الكُتُب وهو اللوح المحفوظ „der Ursprung der Offenbarungsschriften[1] d. i. die bewachte Tafel“.

Um nun auf den Ausdruck *al-ḳadr* zurückzukommen, so sagt BAIḌ. II, p. ٤١١ Z. 18 وتسميتُها بذلك لشرفها „Diese Benennung derselben (der Nacht) erfolgt wegen ihrer Hoheit“, eine Bedeutung, welche auch ǦALÂL. II, p. ٦٦٨ Z. 7 dem Worte zu Grunde legt. Ersterer fährt Z. 18 f. fort: او لتقدير الامور فيها لقوله تعالى فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ „Oder weil die Angelegenheiten in ihr vorherbestimmt werden nach dem Worte des Erhabenen (Sûre 44, 3): In ihr wird jede schwierige Angelegenheit entschieden“, eine Erklärung, aus der sich für *al-ḳadr* die Bedeutung „Vorherbestimmung“ ergeben würde[2].

---

شَىْء منه طُوله ما بين السماءِ والعرضِ وَعَرْضه ما بين المَشْرق والمَغْرب وهو مِن دُرّة بَيْضاء قاله ابن عبّاس

[1] Das Wort كِتَابٌ ist hier also in genereller Bedeutung gebraucht, wie sich aus V. 38 لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ „eine jede Zeit hat eine Offenbarungsschrift“ deutlich ergiebt.

[2] Diese Deutung führt ZAMAḪŠARÎ an erster Stelle an, wenn er II, p. ٤٨١ Z. 5 f. v. o. sagt: ومَعْنَى ليلة القدر ليلة تقدير الامور وقضائها من قوله

Die Erklärung, weshalb diese Nacht vor tausend Monaten ausgezeichnet ist, enthält nach BAIḌ. Z. 21 Sûre 97, 4: „Es steigen in ihr die Engel und der Geist (d. i. Gabriel) auf Befehl ihres Herrn in betreff jeder Angelegenheit herab[1]“ d. h. من أَجْل كلّ امر قُدّر فى تلك السنة „in betreff der Bestimmung jeder Angelegenheit, welche in diesem Jahre beschlossen ist“. Ebd. Z. 22. Hierzu vergleiche man die Erklärung des ǦALÂL. II, p. ۴۸۸ Z. 12ff: فيها يُفصل كلّ أَمْر مُحْكَم من الارزاق والآجال وغيرهما التى تكون فى السنة الى مثل تلك الليلة „In ihr wird jede bestimmte Angelegenheit, das Leben und der Tod und anderes als dies geordnet, was sich in einem Jahre bis zu derselben Nacht des folgenden Jahres ereignet“.

97, 5 lautet: „Heil ist sie bis zum Aufgang der Morgenröte“. BAIḌ. Z. 23f. bemerkt: „Gott beschliesst in ihr nichts Anderes als Heil, während er in den andern Heil und Unheil anordnet. Oder sie ist nur Heil wegen der Menge dessen, womit sie (die Engel) in ihr die Gläubigen grüssen“. „Nicht gehen sie an einem Gläubigen oder einer Gläubigen vorüber, ohne sie zu grüssen“. ǦAL. II, p. ۲۱۸ Z. 13 v. o.

Nach BAIḌÂWÎ also bedeutet der Name der Nacht *al-ḳadr* „Hoheit“, weil sie sich vor den übrigen Nächten dadurch auszeichnet, dass Gott in ihr jedes Jahr die auf das Heil der Gläubigen bezüglichen Dinge vorherbestimmt.

Wegen der in ihr erfolgten Offenbarung wird diese Nacht Sûre 44, 2 مُبَارَكَة eine „gesegnete“ genannt. „Denn die Offenbarung des Korân verursacht die religiösen und weltlichen Vorteile“. BAIḌ. II, p. ۲۴۴ Z. 24f.[2].

Hinsichtlich der Zeitbestimmung der Nacht *al-ḳadr* kommt der Ḳorân über die Angabe des Monats nicht hinaus, so dass wir über

---

تعالى فيها يفرق كل أمر حكيم وقيل سُمّيت بذلك لخَطَرها وشرفها على سائر اللّيالى „die Bedeutung der Nacht *al-ḳadr* ist die Nacht der Vorherbestimmung und Entscheidung der Angelegenheiten nach dem Worte des Erhabenen Sûre 44, 3. Andere sagen: Sie wird so wegen ihrer Würde und Hoheit vor den übrigen Nächten genannt.“

[1] „Ihr Herabsteigen geschieht auf die Erde oder in den der Erde nächsten Himmel. Oder sie nahen den Gläubigen.“ BAIḌ. Z. 21f.

[2] فانّ نزول القران سبب للمنافع الدينيّة والدُّنيويّة

Tag und Jahr nichts Näheres wissen. Wir lesen Sûre 2, 181: „Der Monat Ramaḍân[1], in welchem der Korân herabgesandt wurde als Leitung für die Menschen und als deutliche Zeichen von der Leitung und der Unterscheidung (zwischen der Wahrheit und dem Falschen)". Nach Baiḍ. II, p. ٤١١ Z. 17[2] befindet sie sich „unter den ungeraden Zahlen der letzten Dekade des Ramaḍân". „Vielleicht", sagt er, „ist sie die siebente von ihm", so dass nach dieser Berechnung Muhammed seine erste Offenbarung am 24. Ramaḍân empfing. Nach einer von Baiḍ. I, p. ١٠٢ Z. 19f.[3] erwähnten Tradition habe Muhammed auch die Herabsendung der früheren Offenbarungsschriften in diesen Monat verlegt und ihre Daten sowie denjenigen seiner eigenen folgendermassen bestimmt: „Die Rollen Abrahams wurden in der ersten Nacht des Ramaḍân herabgesandt, die Tôrâh, nachdem sechs (Nächte) vergangen waren, das Evangelium in der dreizehnten und der Ḳorân in der vierundzwanzigsten".

## § 2. Die Übermittlung der Offenbarung.

Über die verschiedenen Arten, wie Muhammed seine Offenbarung zu empfangen glaubte, findet sich bei Buḫârî I, باب كيف كان بدؤ الوحى p. ٤ Z. 7—2 v. u. nachstehende Tradition: „Al-Ḥâriṯ ibn Hišâm fragte den Gottesgesandten, er sagte: O Gottesgesandter, wie kommt die Offenbarung zu dir? Der Gottesgesandte antwortete: Zuweilen kommt sie zu mir مِثْلَ صَلْصَلَةِ الجَرَسِ wie das Tönen von Glöckchen.

1 Er ist in der Reihe der arabischen Monate der neunte. Die Namen derselben sind folgende: Muḥárram, Ṣáfar, Rabî' I, Rabî' II, Ǧumâdâ I, Ǧumâdâ II, Ráǧab, Ša'bân, Ramaḍân (die Türken und Perser sprechen Ramasân), Šawwâl, Ḏû 'l-ḳá'da und Ḏû 'l-ḥiǧǧa. Das arabische Jahr, welches genau aus zwölf Mondumläufen besteht, ist durchschnittlich um 11 Tage kürzer als unser Sonnenjahr, was für 100 Jahre einen Unterschied von etwa 3 Jahren ausmacht. Die arabischen Monate durchlaufen also in 33 Jahren sämtliche Jahreszeiten. Nach der gewöhnlichen Annahme fiel der Ramaḍân, in dem Muhammed die erste Offenbarung erhielt, in das Jahr 612, in welchem er mit dem 5. Juli begann. Vgl. A. Sprenger a. a. O. I, S. 297 Anm. 1.

2 وهى فى أَوْتار العَشْرِ الاخيرِ من رمضان ولعلّها السابعة منها

3 نزلت صُحُف ابرٰهيمَ اوّلَ ليلة من رمضان وانزلت التَّوْرية لستٍّ مَضَيْن والإِنْجيل لثلاث عشرة والقران لاربع وعشرين

Dies ist für mich am schwersten zu ertragen. Darauf weicht es (das Tönen) von mir, وقد وَعَيْتُ عنه ما قال und ich erinnere mich dessen, was er (der Engel) sagt".

„Zuweilen erscheint mir der Engel in Menschengestalt. Dann spricht er mit mir, und ich erinnere mich dessen, was er sagt". „'Âiša sagt: Ich habe gesehen, wie auf ihn die Offenbarung an einem sehr kalten Tage herabgesandt wurde. Da wich sie von ihm, und seine Stirn troff von Schweiss".

Dieser letzte von 'Âiša überlieferte Vorfall bezieht sich auf eine Offenbarung Muhammeds, durch welche sie hinsichtlich des gegen sie geäusserten moralischen Verdachts[1] gerechtfertigt wurde. In der uns von IBN HIŠÂM I, p. ٧٣٥ Z. 4—3 v. u.—p. ٧٣٦ Z. 1—3 berichteten längeren Tradition erzählt sie denselben mit folgenden Worten: „Der Gottesgesandte hatte sein Sitzen (bei mir) noch nicht beendigt, als ihn von Gott befiel, was ihn zu befallen pflegte. Er wurde in sein Gewand gehüllt und ein Lederkissen unter sein Haupt gelegt. Darauf liess der Anfall von dem Gottesgesandten ab. Er setzte sich aufrecht, und der Schweiss rann ihm wie Perlen herab an einem Wintertage. Da begann er, den Schweiss von seiner Stirn zu wischen, und sagte: Sei guten Muts, o 'Âiša! Gott hat deine Unschuld geoffenbart".

Bei SUJÛṬÎ[2] p. ١٠٣ finden sich folgende Offenbarungsarten aufgezählt: 1) kommt der Engel zu ihm wie das Tönen von Glöckchen, 2) bläst der heilige Geist das Wort in sein Herz, 3) kommt er in Menschengestalt zu ihm und redet mit ihm, 4) kommt der Engel im Traume zu ihm und 5) redet Gott mit ihm entweder im Wachen wie in der Nacht der Reise oder im Traume.

Bei seiner grossen Nervosität litt Muhammed an krankhaften Zufällen, die sich darin äusserten, dass ihm der Schaum vor den Mund trat, das Haupt niedersank und das Gesicht sich blass oder glühend rot färbte, wobei er ein Klingen wie von Glocken hörte und wie ein Kamelfüllen schrie[3]. Ein ausbrechender Schweiss, bei dem

1 Vgl. IBN HIŠÂM I, p. ٧٣١—٧٣٥.

2 SUJÛṬÎ († 1505), Itḳân on the exegetic sciences of the Qorân. With an analysis by A. SPRENGER. Calcutta 1852—54.

3 Vgl. NÖLDEKE, Gesch. d. Qorâns. S. 18.

er sich mit Kleidern bedecken[1] liess, bezeichnete das Ende der Krise. M. TURPIN[2] ist geneigt, hierbei an ein Gaukelspiel zu denken, indem sich Muhammed wie die Pythia und die heidnischen Priester konvulsivischer Zuckungen nur zu dem Zwecke bedient habe, um seinen Überspanntheiten den Schein des Übernatürlichen zu geben. Indessen steht TURPIN mit dieser Ansicht, die jeden Scheins der Richtigkeit entbehrt, vereinzelt da.

Man hat vielmehr bis in die neueste Zeit geglaubt, diese Anfälle als epileptische[3] Krämpfe erklären zu können, eine Diagnose, auf welche indessen die Symptome keineswegs passen. Denn das eigentliche Kriterium der Epilepsie[4] bilden Trübungen des Bewusstseins und eine nach dem Anfalle ½ Stunde bis zu mehreren Tagen andauernde Amnesie. Muhammeds Gedächtnis jedoch sind die Vorgänge, welche sich in seinem Innern abgespielt haben, wie sich aus der vorher

---

1 Hierauf beziehen sich die Ausdrücke يَا أَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ Sûre 74, 1 und يَا أَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ 73, 1 „O du Verhüllter!“

2 Histoire de la vie de Mahomet, législateur de l'Arabie. 3 tomes. Paris 1773—79. I, p. 229f.

3 Diese Ansicht wird schon von den byzantinischen Schriftstellern, so von Theophanes Confessor († 820. Vgl. J. P. MIGNE, Patr. a. a. O. Ser. II, Tom. 108, p. 685) und J. ZONARES († circa 1150. MIGNE, Ser. II, Tom. 134, p. 1286) vertreten, — ferner von J. H. HOTTINGER, Historia orientalis. Ed. post. Tiguri 1660. p. 14ff. — A. HINCKELMANN, Al-Coranus. Hamburgi 1694. Vorrede p. V. — L. MARRACCI a. a. O. Refutatio zu Sûre 74, 1 p. 763. — M. PRIDEAUX, La vie de Mahomet a. a. O. p. 25. — H. RELANDUS, De religione Mohammedica libri duo. Ed. alt. auct. Trajecti ad Rhen. 1717. Anrede an seinen Bruder p. II. — Graf VON BOULAINVILLIERS, Leben des Muhammed a. a. O. S. 146. — in neuerer Zeit von S. F. G. WAHL, Der Koran a. a. O. S. 638ff. Anm. s. — G. WEIL, Muhammed d. Prophet a. a. O. S. 42—44. — Ders., Gesch. d. islamitischen Völker. Stuttgart 1866. S. 4. — J. CH. SCHOLL, L'Islam et son fondateur a. a. O. p. 78. — J. M. ARNOLD, Der Islam a. a. O. S. 32—35. 51f. — TH. NÖLDEKE, Orientalische Skizzen. Berlin 1892. S. 27. — R. FALKE, Buddha, Mohammed, Christus. E. Vergleich d. drei Persönlichkeiten u. ihrer Religionen. I. Teil. E. Vergl. d. drei Persönlichkeiten. Gütersloh 1896. S. 54. 81.

4 Vgl. H. SCHÜLE, Handbuch der Geisteskrankheiten. Leipzig 1878. S. 419. — R. ARNDT, Lehrbuch der Psychiatrie. Wien u. Leipzig 1883. S. 183. 552. — R. v. KRAFFT-EBING, Lehrbuch der Psychiatrie. 6. Aufl. Stuttgart 1897. S. 467f. — CH. FÉRÉ, Les épilepsies et les épileptiques. Paris 1890. p. 194. 199.

angeführten Tradition bei BUḪÂRÎ I, p. ٤ Z. 4 v. u. ergiebt, genau gegenwärtig, so dass er im stande ist, die Worte, welche er in jenem Zustande vernommen zu haben glaubt, unmittelbar nach Aufhören desselben als Offenbarung in logischer Form andern mitzuteilen. Ausserdem wäre er als Epileptiker wohl schwerlich so lange im Besitz seiner körperlichen und geistigen Kräfte geblieben. Wir werden es daher bei ihm vielmehr mit jenen psychischen Paroxysmen zu thun haben, wie sie besonders bei hysterisch[1] angelegten Personen im Zustande höchster religiöser Erregung aufzutreten pflegen.

Über die von SUJÛṬÎ erwähnte Beziehung „des Engels" oder des „heiligen Geistes" zur Offenbarung äussert sich Muhammed folgendermassen: Sûre 16, 104 „Es brachte ihn (den Ḳorân) herab رُوحُ ٱلْقُدُسِ *rûḥu 'l-ḳúdusi*[2] „der heilige Geist" (wörtlich: der Geist der Heiligkeit). BAIḌ. I, p. ٥٢٧ Z. 15f.[3] „Er meint Gabriel. Die Verbindung des Geistes mit der Heiligkeit bedeutet die Reinheit, wie man sagt „der wohlwollende Richter". Ibn Kaṯîr liest *rûḥu 'l-ḳúdsi* mit Erleichterung". Ebenso heisst es von Gabriel Sûre 26, 193f.: „Es brachte ihn (den Ḳorân) ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ „der treue[4] Geist" auf dein Herz herab".

Diese Vorstellung, dass Gabriel in der Geschichte der Offenbarung den Verkehr zwischen Gott und der Menschheit vermittele, hat Muhammed der christlichen Lehre entlehnt, wie denn im Neuen Testament Gabriel sowohl bei der Verkündigung Johannis des Täufers dem Zacharias Luc. 1, 11. 19 als auch bei derjenigen Jesu der Maria V. 26 sichtbar erscheint.

Die Bezeichnung „heiliger Geist" für den Engel Gabriel ist dem neutestamentlichen Sprachgebrauch jedoch fremd. Denn hier redet Gabriel vom πνεῦμα ἅγιον als von etwas von sich selbst durchaus

[1] Man beachte auch die grundlegenden und bei den medizinischen Fachkenntnissen des Verfassers schätzenswerten Ausführungen von A. SPRENGER a. a. O. I, S. 207 ff.

[2] Es ist das syrische ܪܘܚܐ ܩܘܕܫܐ

[3] يعنى جبريل واضافة الروح الى القُدُسِ وهو الطُّهْر كقولهم حاتم الجود
وقرأ ابنُ كثيرٍ رُوح القُدْسِ بالتّخفيف

[4] BAIḌ. II, p. ١٠ Z. 4 „Denn er ist Gott bei seiner Offenbarung treu."

Verschiedenem. So spricht er zu Zacharias Luc. 1, 15: „Johannes wird mit heiligem Geiste erfüllet sein von Mutterleib an“ und zu Maria V. 35: „Heiliger Geist wird über dich kommen“. Die Identifizierung Gabriels mit dem heiligen Geiste mag aber gerade auf einem Missverständnis solcher Stellen beruhen.

Indem er Gabriel eine so hohe Stellung bei Gott zuerkannte, befand sich Muhammed in offenem Widerspruch mit den Juden, denen er als ein böser Engel galt, während Michael bei ihnen in hohem Ansehen stand. Er weist sie darauf hin, dass die Feindschaft gegen Gabriel, den Gesandten Gottes, auch Feindschaft gegen Gott selber sei und darum von Gottes Seite Feindschaft und Strafe zur Folge habe. Sûre 2, 91: „Sprich: Wer dem Gabriel ein Feind ist — denn er hat ihn (den Ḳorân) auf Gottes Befehl auf dein Herz[1] herabgebracht als Bestätigung dessen, was vor ihm (geoffenbart wurde), als Leitung und Verheissung für die Gläubigen, 92 wer Gott, seinen Engeln, seinen Gesandten, Gabriel und Michael ein Feind ist, so ist Gott den Ungläubigen ein Feind[2]“.

Über eine Auseinandersetzung, welche Muhammed und der spätere zweite Chalîf ʿOmar über die Person Gabriels mit den Juden

[1] BAIḌ. I, p. ٧٥ Z. 1 „Denn das Herz ist der erste Empfänger der Offenbarung und der Ort des Verständnisses und des gedächtnismässigen Behaltens.“

[2] Wir fassen also die Worte am Schluss von V. 92 فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ auch zu V. 91a als Nachsatz während 91b von فَإِنَّهُ ab die Begründung für den im Nachsatz ausgesprochenen Gedanken enthält. Andere halten V. 91 für einen verkürzten Bedingungssatz, zu welchem ein Nachsatz zu ergänzen ist wie „der sterbe im Zorn“ oder im Sinne Gottes „der ist mein Feind, und ich bin sein Feind“. So BAIḌ. I, p. ٧٥ Z. 6. Ähnlich MARRACCI a. a. O. p. 42: „Qui fuerit inimicus Gabrieli, male pereat“ und L. ULLMANN, Der Koran. Aus d. Arabischen übers. mit Anm. 8. Aufl. Bielefeld u. Leipzig 1881. S. 10 Z. 17 f. v. o. „Wehe dem, der da ist ein Feind Gabriels.“ — G. WEIL, Ibn Hišâm, das Leben Mohammeds a. a. O. I, S. 277 Z. 2 v. o. übersetzt: „Wer ist ein Feind Gabriels? er hat den Koran mit Gottes Erlaubnis deinem Herzen eingegeben.“ Ebenso E. H. PALMER, The Qur'ân translated. Part I, Chapters 1—16. Part II, Chapters 17—114. (The sacred books of the east. Edited by F. MAX MÜLLER. vol. VI and IX. Oxford 1880) I, p. 13: „Say, Who is an enemy to Gabriel? for he hath revealed etc. Who is an enemy to God and His angels and His apostles and Gabriel and Michael? — Verily, God is an enemy to the unbelievers.“

hatten, giebt uns BAIḌ. I, p. ٧۴ Z. 18—28 [1] nachstehende bedeutsame Notiz: „Diese Stelle (Sûre 2, 91) wurde geoffenbart aus Anlass des ʿAbd Allah ibn Ṣûrijâ' (hebräisch צוּרִיָּה „mein Fels ist Gott"), welcher den Gottesgesandten (Muhammed) nach dem, der ihm die Offenbarung überbringe, fragte. Er antwortete: Gabriel. Da sagte ʿAbd Allah: Der ist unser Feind, welcher uns mehrere Male befeindet hat. Der stärkste Fall darunter ist der, dass er unserm Propheten offenbarte, Nebukadnezer werde den Tempel (in Jerusalem) zerstören. Da entsandten wir einen, welcher ihn (Nebukadnezer) töten sollte. Da sah ihn (den abgesandten Meuchelmörder) in Babylon und rettete ihn (Nebukadnezer) Gabriel. Da sagte Muhammed: Wenn euer Herr

---

1 نزل فى عبد الله بْنِ صورياء سأل رسول الله صلعم عمّن ينزل عليه بالوحى فقال جبريل فقال ذاك عَدُوّنا عادانا مِرارًا واشدّها أنّه انزل على نبيّنا انّ بَيْتَ المَقْدِسِ سيُخْرِبُه بُخْتُ نَصَّرَ فبعثْنا مَن يقتله فرآه ببابِل فدفع عنهُ جبريلُ وقال ان كان ربّكم امره بهلاككم فلا يسلّطكم عليه والّا فبِمَ تقتلونه وقيل دخل عُمَرُ رضع مِدْرَاس اليَهُود يومًا فسألهم عن جبريل فقالوا ذاك عدوّنا يُطْلع محمّدا على أَسْرارنا وإنّه صاحب كلّ خَسْفٍ وعَذابٍ وميكائيل صاحب الخِصْب والسلام فقال وما مَنْزِلَتهما مِن الله تعالى قالوا جبريل عن يمينه وميكائيل عن يَساره وبينهما عَدَاوة فقال لئن كانا كما تقولون فليسا بِعدوّين ولَأنتم اكفر من الحِمْيَر ومن كان عدوّ احدهما فهو عدوّ الله تعالى ثمّ رجع عمر فوجد جبريلَ قد سبقه بالوحى فقال عم لقد وافقك ربّك يا عُمَرُ. Im Anschluss hieran giebt BAIḌ. Z. 25—28 eine Zusammenstellung sämtlicher für den Namen Gabriel sich findenden Lesarten: وفى جبريل ثمانى لُغاتٍ قرئ بهنّ اربع فى المشهور جَبْرَئِيلُ كسَلْسَبِيل قِراءة حمزة والكسائىّ وجَبْرِيلُ بكسر الراء وحَذْف الهمزة قراءة ابن كثير وجَبْرَئِل كجَحْمَرِش قراءة عاصم برواية ابى بكر وجِبْرِيلُ كقِنْدِيل قراءة الباقين واربع فى الشواذّ جَبْرَائِل وجَبْرَائِيل وجَبْرَئِلّ وجَبْرِين. „Bezüglich des Namens *Ğibrîl* giebt es acht Lesarten. Von ihnen werden vier in bekannter Weise gelesen: 1. *Ğabraîl* wie *salsabîl* nach der Lesart des ḤAMZA und AL-KISÂI. 2. *Ğabrîl* mit Kesra des Râ und Abwerfung des Hamza nach der Lesart des IBN KAṮÎR. 3. *Ğabrail* wie *ğaḥmariš* nach der Lesart des ʿÂṢIM in der Überlieferung des ABÛ BEKR. 4. *Ğibrîl* wie *ḳindîl* nach der Lesart der übrigen. Ferner vier seltenere Aussprachen: 5. *Ğabrâil*, 6. *Ğabrâîl*, 7. *Ğabraill* und 8. *Ğabrîn*."

ihm (dem Nebukadnezer) befohlen hat, euch zu Grunde zu richten, dann giebt er euch keine Macht über ihn, und wenn nicht, warum wollt ihr ihn denn töten?"

„Es wird erzählt: ʿOmar — Gott hab ihn selig — betrat eines Tages die Synagoge der Juden. Da fragte er sie in betreff des Gabriel. Sie antworteten: Der ist unser Feind, welcher Muhammed in unsere Geheimnisse (Offenbarungen) blicken lässt. Er (Gabriel) ist der Urheber alles Misswachses und Schadens, dagegen Michael der Urheber des reichen Ertrages und Wohlstandes. Da fragte ʿOmar: Welches ist der Platz, den sie bei Gott, dem Erhabenen, einnehmen? Sie antworteten: Gabriel steht zu seiner Rechten und Michael zu seiner Linken, und zwischen beiden besteht Feindschaft. Darauf sagte ʿOmar: Wenn sie so stehen, wie ihr sagt, so können sie nicht Feinde sein, und ihr seid ärgere Ungläubige als die Ḥimjariten. Und wer ein Feind ist eines von ihnen, der ist ein Feind Gottes, des Erhabenen. Darauf kehrte ʿOmar heim und fand, dass Gabriel ihm mit der Offenbarung schon zuvorgekommen war (indem er Sûre 2, 91 f. dem Muhammed überbracht hatte). Da sagte Muhammed: Dein Herr hat dir bereits zugestimmt, o ʿOmar".

In betreff dieser Anschauung der medînischen Juden von Gabriel und Michael finden wir die Angaben unseres arabischen Autors durch die jüdische Angelologie[1] bestätigt. In dieser werden zunächst sieben alle andern Engel an Rang und Würde übertreffenden שָׂרִים „Himmelsfürsten" angenommen. Unter letzteren nehmen wiederum vier durch ihre Nähe bei Gott eine bevorzugte Stellung ein: מִיכָאֵל Michael (der Name bedeutet „wer wie Gott?") zur Rechten des Lichtthrons, גַּבְרִיאֵל Gabriel („Macht Gottes") zur Linken, אוּרִיאֵל Uriel („Licht Gottes") vor demselben nach Osten und רְפָאֵל Rafael („Gott hat geheilt") hinter demselben nach Westen.

Als Engel der Gnade, Güte und des Friedens ist Michael der Anwalt und Versorger Israels. Gabriel veranschaulicht die strafende Gerechtigkeit Gottes und tritt als Vollstrecker derselben auf, wenn

---

[1] Vgl. A. KOHUT, Über d. jüdische Angelologie u. Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. (Abhandl. für d. Kunde d. Morgenlandes. Bd. IV, 3. Leipzig 1866. S. 24—36).

sich gegen Israel aus dessen Mitte oder von aussen feindliche Elemente erheben. Diese beiden ragen unter den vier genannten besonders hervor, indem sie מלכיהון דמלאכיא „Könige der Engel" genannt werden und mit der Überwachung Israels betraut sind.

Uriel versinnbildlicht die strahlende Majestät Gottes und Rafael, welcher als Engel der Heilung von Krankheiten geschildert wird, die göttliche Vorsehung.

Mit Bezug auf Gabriel nennt Muhammed Sûre 81, 19 den Ḳorân das Wort رَسُولٍ كَرِيمٍ „eines verehrungswürdigen Gesandten", 20 „welcher bei dem Inhaber des beständigen Thrones (d. i. Gott) Macht besitzt, 21 welchem (nämlich Gabriel) gehorcht wird (unter den Engeln), und der dort (bei der Offenbarung) treu ist. 23 Er hat ihn (Gabriel) بِٱلْأُفُقِ ٱلْمُبِينِ am klaren Horizont gesehen". Muhammed leitet also die Einzigartigkeit seiner Offenbarung von der einzigartigen Würde und hohen Stellung ab, welche Gabriel, der Vermittler derselben, bei Gott inne hat[1].

Er weist sowohl den Verdacht zurück, dass seine Offenbarung ein unbeabsichtigter Irrtum sei 53, 2 „nicht hat sich euer Genosse geirrt noch hat er sich getäuscht", als auch, dass er seine eigenen Gedanken für höhere Eingebung halte, 3 „und nicht spricht er aus seinem eigenen Willen". Er ist vielmehr fest davon überzeugt, auf übernatürlichem Wege inspiriert zu werden, 4 إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَى „dies ist nichts Anderes als eine Offenbarung, welche geoffenbart wird. 5 Gelehrt hat ihn (Muhammed) der an Kräften starke, 6 von grosser Tüchtigkeit" (nämlich Gabriel). Es werden nun die äusseren Umstände seiner Erscheinung ausführlicher als in Sûre 81 angegeben. 53, 6 heisst es weiter: فَٱسْتَوَى „Da stellte er sich gerade hin. 7 Er war بِٱلْأُفُقِ ٱلْأَعْلَى am höchsten Horizont. 8 Sodann näherte er sich und war nahe, 9 so dass es die Entfernung قَوْسَيْنِ von zwei Bogenschussweiten oder weniger betrug". Des Aktes der Offenbarung selber geschieht V. 10 mit den Worten Erwähnung فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى Da offenbarte er (Gabriel) seinem (Gottes) Knechte (d. i. Muhammed), was er (Gabriel) offenbarte[2]".

---

[1] So bestimmt Baiḍ. II, p. ٢٩٢ Z. 13 f. die im Texte nicht genau bezeichneten

Wir würden bei der Beurteilung dieses von Muhammed geschilderten Erlebnisses entschieden zu weit gehen und dem wahren Sachverhalte nicht gerecht werden, wollten wir diese Erzählung für eine absichtliche Erfindung Muhammeds erklären, die ihm nur dazu dienen sollte, dem Ansehen seiner Person als Gottesgesandten bei seinem Volke mehr Geltung zu verschaffen. Wenn wir uns auch nicht dazu entschliessen wollen, in der Geschichte von Muhammeds Offenbarung an die Thatsache von Engelerscheinungen zu glauben, so wird es sich doch andererseits durch nichts widerlegen lassen, dass er wirkliche Hallucinationen gehabt habe, bei denen er vermöge seiner lebhaften und aufgeregten Phantasie Gedanken und Vorgänge, die er in seinem Innern wirklich erlebte, in die Aussenwelt übertrug und ihnen hier objektive Realität zuschrieb. Dass er wie die Jungfrau von Orléans von der Wirklichkeit dieser Bilder überzeugt war und die dabei beteiligten Gegenstände auch mit dem leiblichen Auge wahrzunehmen glaubte, darin beruht eben gerade das Wesen dieses eigentümlichen Seelenzustandes. 53, 11 fährt er fort: „Nicht erlog das Herz, was er sah" d. h. nach BAIḌ. II, p. ٢٩٢ Z. 16—18 „was er mit seinem Blick (Gesichtssinn) von der Gestalt Gabriels sah. Nicht belog dasselbe seinen Blick in dem, was es ihm erzählte. Denn die heiligen Dinge werden zuerst mit dem Herzen wahrgenommen. Darauf gelangen sie von ihm zum Blick".

53, 13—18 findet sich der Bericht über die zweite Erscheinung Gabriels. 13 „Er sah ihn (Gabriel) 14 عِنْدَ سِدْرَةِ ٱلْمُنْتَهَى bei dem Lotusbaume der Grenze (des verbotenen, unpassierbaren Ortes)". Derselbe befindet sich im siebenten Himmel[1] zur Rechten des Thrones Gottes, und es darf denselben kein Engel oder ein anderer Himmelsbewohner überschreiten[2]. Bezüglich jenes Baumes heisst es V. 15

---

Personen. Nach einer andern von ihm erwähnten Erklärung beziehen sich die Pronomina alle auf Gott.

[1] BAIḌ. p. ٢٩٢ Z. 28.

[2] ǦAL. II, p. ٥٧٠ Z. 6 f. v. o. — BAIḌ. Z. 26 f. erklärt den Ausdruck سِدْرَة الْمُنْتَهَى dadurch, dass يَنْتَهِى اليها علم الخلائق واعمالهم „bis zu ihm (also nicht über ihn hinaus) das Wissen der Geschöpfe und ihre Thaten gelangen".

„bei welchem sich جَنَّةُ ٱلْمَأْوَى der Garten des Aufenthalts[1] (nämlich das Paradies) befindet. 16 Als ihn bedeckte, was ihn bedeckte", ein Ausdruck, welcher von ǦAL. Z. 12 v. o. auf die Vögel, von BAIḌ. p. ٢٩٣ Z. 2 auf die Engel bezogen wird, die Gott bei ihm dienen, 17 „Da wandte sich nicht ab der Blick noch schweifte er umher. 18 Er sah von den آيات Zeichen seines Herrn das grösste". ǦAL. Z. 11—9 v. u. „Da sah er unter den Wundern des himmlischen Reichs einen grünen Teppich وجبريل له ستّمائة جَنَاحٍ und Gabriel, welcher sechshundert Flügel hat".

Die Muslime beziehen dies Ereignis auf eine sogenannte Himmelfahrt Muhammeds, لمّا أُسرى به فى السموات „als er zur Nachtzeit in die Himmel entrückt wurde" ǦALÂL. Z. 4f. v. o., und nennen die Zeit, in welche dasselbe versetzt wird, لَيْلَةُ[2] ٱلْمِعْرَاجِ die Nacht *al-mi'râǧ* der „Emporsteigung", weil Muhammed durch die sieben Himmel wie auf Stufen zu Gott emporgestiegen sei. Der ganze Vorgang spielte sich nach IBN HIŠÂM I, p. ٢٦٨—٢٧١ und BUḪÂRÎ III, كتاب مناقب الانصار p. ٣٠—٣٢ folgendermassen ab: Mittels einer Leiter, im Vergleich mit der Muhammed nie etwas Schöneres gesehen, gelangt er mit Gabriel in den ersten Himmel. Auf seinen Wunsch zeigt ihm Mâlik, der Herr der Hölle, das Höllenfeuer, bei dessen Anblick er erschreckt zurückweicht. Ausserdem trifft er hier Adam, welchem die Seelen seiner Nachkommen vorgestellt werden, von denen er die guten lobt, die schlechten tadelt. Dann durchwandern sie der Reihe nach die übrigen Himmel bis zum siebenten. Im zweiten zeigt ihm Gabriel Christum und Johannes den Täufer, im dritten Joseph, den Sohn Jakobs, im vierten Idrîs (Henoch), im fünften Aaron, einen schönen Greis mit weissem Haupthaar und langem Barte, im sechsten Moses und im siebenten Abraham. Darauf führt Gabriel Muhammed zu Gott. Dieser schreibt ihm täglich fünfzig Gebete vor. Als Muhammed auf dem Rückwege an Moses vorüberkommt und ihm hiervon Mitteilung macht, sagt dieser: „Das Gebet ist beschwerlich, und

[1] Derselbe wird so genannt, weil nach BAIḌ. p. ٢٩٢ Z. 18. — p. ٢٩٣ تأوى اليها المتّقون او ارواح الشّهداء „zu ihm die Frommen oder die Seelen der Märtyrer gelangen".

[2] Vgl. BAIḌ. p. ٢٩٣ Z. 5.

dein Volk ist schwach. Darum kehre zu deinem Herrn zurück und bitte ihn, dass er dir und deinem Volke Erleichterung verschaffe“. Wie Gott Gen. 18, 22—33 auf fortgesetztes Fürbitten Abrahams die Zahl der Gerechten, um derenwillen er Sodom verschonen will, von fünfzig allmählich bis auf zehn herabsetzt, so beschränkt Gott auf Muhammeds Vorstellungen die Zahl der täglichen Gebete von fünfzig bis auf fünf.

Dieser Himmelfahrt geht الإسْرَآء *al-isrâ'* „die nächtliche Reise“ nach Jerusalem vorauf. Sûre 17, 1 lesen wir darüber folgendes: „Lob ist demjenigen, welcher أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا seinen Knecht in der Nacht von der heiligen Moschee (zu Mekka) nach der entferntesten Moschee (dem Tempel zu Jerusalem[1]) geführt hat, welchen (nämlich Muhammed) wir segneten, damit wir ihm (unsere Wunder) zeigten“. BAIḌ. I, p. ٥٣٢ Z. 17f.[2]: „Es wird berichtet, Muhammed sagte: Als ich in der heiligen Moschee auf der Nordseite bei dem Heiligtum (der Ka'ba) zwischen dem Schlafenden und dem Wachenden war, da kam Gabriel mit al-Burâḳ[3] (der Name bedeutet „der Blitzige“) zu mir“. „Gabriel“, so erzählt Muhammed nach IBN HIŠÂM I, p. ٢٦٤ Z. 7 v. o., „setzte mich darauf und ging mit mir fort, indem er sich nicht von mir wandte und ich nicht von ihm“. p. ٢٦٣ Z. 5 v. u. — p. ٢٦٤: „Muhammed sah die Wunder zwischen Himmel und Erde, bis er nach Jerusalem kam. Hier fand er Abraham, Moses und 'Isà (Jesum) unter einer Schar von Propheten, welche sich um seinetwillen versammelt hatten. Da betete er mit ihnen. Darauf brachte man drei Gefässe. In dem einen war Milch, in dem andern Wein, in dem dritten Wasser. Der Gottesgesandte sagte: Als sie vor mich hingestellt wurden, hörte ich, wie jemand sagte: Nimmt er das Wasser,

---

1 BAIḌ. I, p. ٥٣٣ Z. 7.

2 رُوِىَ أَنّه عم قال بين انا فى الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فى الحِجْرِ عند البَيْت بين النَّائِمِ واليَقْظَانِ اذ اتانى جبريل بالبُراق

3 Es ist nach IBN HIŠÂM I, p. ٢٦٣ Z. 7—6 v. u. „das Tier, auf dem vor ihm (Muhammed) die Propheten getragen wurden“. „Es war von weisser Farbe, der Grösse nach zwischen einem Maulesel und einem Esel, an seinen Hüften mit zwei Flügeln, zwischen denen seine Hinterfüsse hervortraten, während seine Vorderfüsse ausschritten, soweit sein Blick reichte“. p. ٢٦٤ Z. 6f. v. o.

so wird er und sein Volk ertrinken. Nimmt er den Wein, so wird er und sein Volk irre gehen. Nimmt er die Milch, so wird er und sein Volk recht geleitet werden. Er sagt: Da nahm ich das Gefäss mit Milch und trank daraus. Da sagte mir Gabriel: Du und dein Volk, o Muhammed, wirst recht geleitet werden".

Mit diesem Berichte, nach welchem Muhammed sich bereits während der Reise nach Jerusalem in Begleitung des Gabriel befand, lässt sich die Angabe in Sûre 53, 13, dass Muhammed diesen Engel bei dem Lotusbaume gesehen habe, wenn wir nämlich diese Stelle mit den Muslimen auf jene erwähnte Himmelfahrt beziehen wollen, schwerlich vereinigen. NÖLDEKE, Gesch. d. Qorâns. S. 79 bestreitet, dass Sûre 53, 13—18 von der bekannten Himmelfahrt die Rede sei. Und A. MÜLLER, Der Islam. I, S. 55 Anm. 2 versteht unter dem „Garten des Aufenthalts" Sûre 53, 15 einfach „eine bei einem Sommerhause irgend eines wohlhabenden Mekkaners befindliche Anlage".

Die nächtliche Reise nach Jerusalem war ohne Zweifel ein blosser Traum [1], worauf schon jene von BUḪÂRÎ überlieferten Worte Muhammeds: „Ich war zwischen dem Schlafenden und Wachenden" hindeuten. Nach IBN HIŠÂM I, p. ٢٦٥ Z. 6 v. u. [2] soll ʿÂiša gesagt haben: „Der Körper des Gottesgesandten wurde nicht vermisst, sondern Gott liess seinen Geist in der Nacht reisen". IBN ISḤÂḲ sagt ebd. p. ٢٦٦ Z. 1 f. v. o.: „Ich erkannte daraus, dass die Offenbarung von Gott zu den Propheten kommt, wenn sie wachen und schlafen". Z. 2 f. v. o.: „Wie ich gehört habe, pflegte der Gottesgesandte zu sagen تَنَامُ عَيْنَيَّ وَقَلْبِي يَقْظَانُ „Meine Augen schlafen, aber mein Herz wacht".

Die Überbringung der Offenbarung durch den Engel Gabriel dachte sich Muhammed anfangs in der Weise, dass jener die Worte

---

[1] Dagegen haben wir es bei dem Apostel Paulus II Cor. 12, 2—4 mit einer Ekstase zu thun, wo er von sich sagt: „Ich kenne einen Menschen in Christus, der vor vierzehn Jahren, ob in oder ausser dem Leibe, weiss ich nicht, Gott weiss es (vgl. den von muslimischen Schriftstellern häufig gebrauchten Ausdruck اَللّٰهُ أَعْلَمُ „Allah weiss es") bis zum dritten Himmel entrückt wurde . . . in das Paradies und unaussprechliche Worte hörte, welche wiederzugeben einem Menschen nicht erlaubt ist."

[2] ما فُقِدَ جَسَدُ رسول اللّٰه صلعم وَلٰكِن اللّٰه أَسْرَى بروحه

vorsprach und er dieselben, um sie fester seinem Gedächtnis einzuprägen, abschnittweise wiederholte. Hierbei trug es sich zu, dass Muhammed aus Furcht, Gabriel möchte sich entfernen, in übergrossem Eifer dessen Rede fortwährend unterbrach. Daraufhin erhält er von Gott die Weisung, den Engel ausreden zu lassen, da Gott schon dafür sorgen werde, dass er die Offenbarung im Gedächtnis behalte. Hierauf beziehen sich die Sûre 75, 16—19 an ihn gerichteten Worte: 16 „Bewege nicht dabei deine Zunge („bei dem Ḳorân, bevor Gabriel ihn beendet hat". Ǧal. II, p. ٦٣٩ Z. 12 v. u.), um dabei zu eilen. 17 Unsere Sache ist es, ihn (in deiner Brust) zu sammeln und ihn vorzutragen („seinen Vortrag auf deiner Zunge zu befestigen[1]"). 18 Und wenn wir ihn vortragen („durch die Zunge Gabriels" B. Z. 9), dann folge seinem Vortrage („höre aufmerksam zu" Ǧ. Z. 10 v. u. — وتكرّرُ فيه حتّى يرسخ فى ذهنك „und wiederhole ihn, bis er fest in deinem Gedächtnis ist". B. Z. 10). 19 Unsere Aufgabe ist es, ihn zu erklären" (d. h. das, „was dir von seinem Sinn dunkel ist". B. Z. 10). فكان صلعم يستمع ثمّ يقرؤه „Da hörte er (Muhammed) zu, sodann sprach er ihn (den Ḳorân) nach". Ǧ. Z. 10.

Dieselbe Veranlassung liegt den Worten Sûre 20, 113 zu Grunde: „Eile nicht bei dem Ḳorân, bevor dir seine Offenbarung vollendet ist".

Dem seitens der Ungläubigen geltend gemachten Bedenken, dass der Ḳorân nicht جُمْلَةً وَاحِدَةً „in einer Sammlung[2]" herabgesandt sei, lässt er Gott mit den Worten entgegentreten 25, 34: „So geschah es, damit wir dadurch dein Herz stärkten, indem wir ihn langsam vorlasen". Baiḍ. II, p. ٣٩ Z. 5f.[3] „So haben wir ihn in einzelnen Teilen herabgesandt, um durch seine Teilung dein Herz bei seiner gedächtnismässigen Einprägung und seinem Verständnis zu kräftigen, weil sein (Muhammeds) Zustand sich von dem des Moses, Jesu und David insofern unterscheidet, als er ungebildet ist d. h. weder lesen

---

1 Baiḍ. II, p. ٣٧٢ Z. 9. — Ǧal. Z. 11 v. u. erklärt: „d. h. dass derselbe auf deiner Zunge fliesse" (dass du ihn fliessend verkündigst).

2 Ǧal. II, p. ١٧٩ Z. 13—12 v. u. „wie die Tôrâh, das Evangelium und der Psalter".

3 كذلك انزلناه مفرّقًا لِنقوّى بتفريقه فُؤادك على حِفظه وفَهمه لانّ حاله يُخالف حالَ موسى وداوُدَ وعيسى حيث كان أمّيًّا وكانوا يكتُبون

noch schreiben kann, während diese schreiben konnten". Sûre 17, 108 sagte Gott: „Den Ḳorân haben wir getrennt („wir haben ihn in einzelnen Teilen und Zeiträumen herabgesandt" B. I, p. ٥٥٣ Z. 4), damit du ihn den Leuten mit Verzug vorträgst („allmählich und zögernd. Denn es ist für das Gedächtnis leichter und förderlicher für das Verständnis". Ebd. Z. 6), indem wir ihn allmählich herabsandten".

Endlich auf die zurückgenommenen, aufgehobenen Offenbarungen bezieht sich 87, 6f., wo Gott zu Muhammed sagt: „Wir werden dich predigen lassen, dass du nichts vergisst, ausser was Gott will".

## § 3. Muhammed und die zeitgenössischen Wahrsager und Dichter.

Sûre 52, 29 heisst es von Muhammed: „Nicht bist du durch die Gnade deines Herrn كَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ ein *Kâhin* noch ein *mağnûn* „Besessener", und 69, 42 vom Ḳorân: „Nicht ist er die Rede eines *Kâhin*", Äusserungen, durch die sich Muhammed zu den *Kâhinen* in den schärfsten Gegensatz setzt.

Die *Kâhine*[1] hatten im arabischen Heidentum eine Art priesterlicher Stellung inne. Eine ihrer Hauptfunktionen bildete das Wahrsagen. Diese Kunst wurde nicht nur von Männern, sondern wie bei den Israeliten[2] auch von Frauen[3] ausgeübt. Ihre Sprüche trugen

[1] Nicht so hoch wie diese standen nach A. Sprenger a. a. O. I, S. 255 die *'Arrâfe*. (Vgl. die عَرَّافَة Wahrsagerin in Ḫaibar, welche 'Abd al-Muṭṭalib, der Grossvater Muhammeds, in betreff eines Gelübdes, seinen Sohn 'Abd Allah Gott zu opfern, um Rat fragt. Ibn Hišâm I, p. ٩٨ f.) — Eine dritte Bezeichnung für „Wahrsager" begegnet uns in قَائِف *'Âif* (Ibn Hišâm I, p. ١١٤ Z. 2 v. u.), zu dem die Ḳuraischiten in Mekka ihre Söhne brachten, damit er ihnen weissage. Als Abû Ṭâlib mit dem jungen Muhammed zu ihm kam, habe jener darauf hingewiesen, dass dieser einst eine hohe Stellung einnehmen werde.

[2] Vgl. I Sam. 28, 7f. die Wahrsagerin in Endor, welche Saul vor der Schlacht mit den Philistern aufsucht.

[3] Ibn Hišâm I, p. ٩٢ erzählt, wie der vorhin erwähnte 'Abd al-Muṭṭalib sich zu einer Wahrsagerin in Syrien auf den Weg macht, um hinsichtlich des Eigentumsrechts, das ihm in Bezug auf den von ihm aufgefundenen Brunnen Zamzam die Ḳuraischiten streitig machten, ihre Entscheidung einzuholen. — Eine Wahrsagerin von den Banû Sahm, namens al-Gaiṭala, soll den Ḳuraischiten die beiden Schlachttage von Badr und Uḥud vorausverkündigt haben. Ebd. p. ١٣٣ Z. 8—3 v. u.

sie unter Gemurmel زَمْزَمَة *zamzam*[1] in gereimter Prosa سَجْع *sağ'* vor[2].

Man glaubte, dass der Seher mit einem جِنّ *ğinn*[3] „Dämon“ in Verkehr stehe und von diesem höhere Kenntnis erhalte. Man nannte ihn den تَابِع *tâbi'*[4] „Begleiter“ des Sehers oder seinen صَاحِب *ṣâḥib*[5] „Gefährten“. Über diesen Vorgang äusserte sich Muhammed nach IBN HIŠÂM I, p. ١٣٣ Z. 5—10 v. o. folgendermassen: „Wenn Gott in betreff der Geschöpfe etwas beschlossen hatte, so stieg die Kunde davon von einem Himmel zum andern herab, bis sie zu dem der Erde nächsten Himmel gelangte. Da teilten sie (die Engel) es sich gegenseitig mit, und die Satane trugen das Gehörte verstohlener Weise fort, wobei sie etwas fälschlich hinzufügten und veränderten. Darauf überbrachten sie es den *Kâhinen* unter den Erdbewohnern; sie teilten es ihnen mit, indem sie dieselben teils irreführten, teils ihnen das Richtige sagten. Dann teilten es die *Kâhine* (andern) mit, indem sie teils Wahrheit teils Irrtum verbreiteten. Darauf hat Gott die Satane durch diese Sterne, mit denen er sie geworfen, daran gehindert.

1 Es ist ein schallnachahmendes Wort und dient zur Bezeichnung kontinuierlicher Geräusche. Als Nom. propr. findet es sich für den Brunnen bei der Ka'ba, welchen Gott nach der Sage für Hagar und ihren Sohn Ismael hervorbrachte. In Bezug auf das Wasser würde sich für *zamzam* die Grundbedeutung „Geplätscher“ ergeben.

2 Vgl. IBN HIŠÂM I, p. ١٧١ Z. 7 v. o.

3 Nach Sûre 15, 27 erschuf Gott die *ğinn* aus dem Feuer des *samûm* „des Glutwindes“ sowie nach 55, 14 aus reinem d. h. rauchlosem Feuer. — Wir halten جِنّ sowie die Nebenform جَانّ für ein genuin arabisches Wort vom Stamme جَنَّ „bedecken“ (von diesem bedeutet das Nom. pat. مَجْنُون „besessen von einem Dämon“), den wir im syrischen ܓܢ „sich verbergen“ wiedererkennen. Auch das äthiopische ጋኔን *gânên* „Dämon“ hängt hiermit zusammen. Vgl. A. DILLMANN, Lexicon linguae Aethiopicae. Lipsiae 1865. p. 1176 f. — Die von A. MÜLLER, Der Islam. I, S. 80 Anm. 1 und von H. J. BESTMANN, Die Anfänge des katholischen Christentums und des Islams. Nördlingen 1884. S. 144 Anm. 158 versuchte Ableitung des arabischen *ğinn* vom lateinischen *genius* mag hier nur als Kuriosität Erwähnung finden ebenso wie umgekehrt die des lateinischen *genius* vom arabischen *ğinn* bei A. SPRENGER a. a. O. I, S. 221 Anm. 3.

4 Vgl. IBN HIŠÂM I, p. ١٨٨ Z. 8 v. o. und p. ٩٩ Z. 3 v. o. (= Ṭabarî, Annales. I, 3 p. ١٠٧٦ Z. 19).

5 Vgl. IBN HIŠÂM I, p. ١٣٣ Z. 7 v. u.

Darum hat das Weissagen heute ein Ende, so dass es kein Weissagen mehr giebt". Nach ebd. p. ١٣٠ Z. 6ff. v. o. geschah dies zur Zeit der Sendung Muhammeds. Hierauf bezieht sich Sûre 37, 7, wo Gott sagt: „Eine Wache (haben wir am untersten Himmel aufgestellt) vor jedem شَيْطَانٍ مَارِدٍ widerspenstigen Satan. 8 Nicht können sie auf die hohe Versammlung (der Engel) lauschen. Sie werden von allen Seiten angegriffen 9 in der Vertreibung. Ihnen ist ewige Strafe bestimmt. 10 Nur denjenigen, welcher den Raub raubt, verfolgt شِهَابٌ ثَاقِبٌ eine glühende Flamme". Ebenso heisst es 15, 16: „Wir haben an den Himmel بُرُوجًا Türme gesetzt und sie für die Beschauenden (mit Sternen) ausgeschmückt. 17 Wir haben sie vor jedem gesteinigten Satan bewacht. 18 Nur wer heimlich (verstohlener Weise) das Gehörte forttragen will[1], den wird شِهَابٌ مُبِينٌ eine offenbare Flamme erreichen[2]". Nach der Erklärung des Ǧal. I, p. ٦١٨ sind unter den V. 16 genannten Himmelstürmen die zwölf Sternbilder des Zodiakus zu verstehen, zu denen nach der Meinung der Muslime vor dem Auftreten Muhammeds die Dämonen emporzusteigen pflegten, um dort die geheimen Gespräche der Engel zu belauschen und sie den Sehern mitzuteilen. Nach demselben vertrieb Gott die neugierigen Dämonen vom Himmelszelt durch Feuerflammen, mit denen die Engel sie gleichsam steinigten. Die Muslime erklären auf diese Weise die Sternschnuppen. Denn die Flamme V. 18 ist nach Ǧal. p. ٦١٩ Z. 1 f. v. o.[3] „ein leuchtender Stern, welcher ihn (den Dämon) verbrennt, durchbohrt oder zurückschreckt". Und Sûre 67, 5 heisst es: „Wir haben den der Erde nächsten Himmel بِمَصَابِيحَ mit Leuchten (d. i. Sternen Baiḍ. II, p. ٣٤٤ Z. 6) ausgeschmückt und sie رُجُومًا zur Steinigung für die Satane gemacht". Hierauf bezieht sich der Ausdruck اَلشَّيْطَانُ ٱلرَّجِيمُ[4] *aš-šaiṭân ar-raǧîm* „der gesteinigte Satan" 15,17; 16, 100; 3, 31.

---

[1] Dasselbe bedeutet auch die Redewendung 37, 10 „wer den Raub raubt".

[2] Ähnlich 72, 9 „Wer jetzt lauschen will, wird شِهَابًا رَصَدًا eine Flamme im Hinterhalt finden."

[3] كَوكَب يضىء يحْرقه أو يثقبه أو يُخيله

[4] Der Umlaut ai in شَيْطَانٌ (Plur. شَيَاطِينُ) führt uns auf das äthiopische ሰይጣን *saiṭân* (daneben findet sich auch die andere Aussprache mit ሠ š). Vgl.

Der Ausdruck مَجْنُون *maǧnûn* „besessen (von einem Dämon)" 68, 2 steht V. 6 gleichbedeutend mit مَفْتُون *maftûn* „seiner Sinne beraubt (verrückt)". Der arabische Seher war also zu Muhammeds Zeit schon sehr in Misskredit gekommen, so dass sich mit seinem Namen dieser verächtliche Sinn verband.

Dass Muhammed nach der gewöhnlichen Volksmeinung für einen „Besessenen" gehalten wurde, in dem جِنَّة *ǧinna* „Besessenheit (Raserei, Wahnsinn)" sei, ersehen wir aus Stellen wie 68, 51; 81, 22; 44, 13; 15, 6; 23, 72; 34, 8. 45; 7, 183. Im Gegensatz zum Ausspruch des *Kâhin*, des Sehers, nennt Muhammed seine Offenbarung 69, 43 eine „Herabsendung vom Herrn der Geschöpfe". Als der Herr der Kreaturen ist Gott auch der Herr der Dämonen, so dass die von ihm ausgehende Offenbarung jedenfalls an Wert die der letzteren überragt. Muhammeds Lehrer ist nach 81, 19—21 der mächtige Engel Gabriel, der ihm die Offenbarung überbringt. 26, 210 „Nicht haben ihn (den Ḳorân) die Satane herabgebracht[1], 211 indem es ihnen nicht dienlich ist und sie dazu nicht im stande sind. 212 Sie sind vom Hören (der Rede der Engel) fürwahr weit entfernt". Ein Teil von ihnen erkannte die Wahrheit von Muhammeds Offenbarung an und trat zum Islâm über. So berichtet IBN HIŠÂM I, p. ١٨٠ Z. 7—3 v. u. „Als die *ǧinn* den Ḳorân hörten, wussten sie, dass sie nur deshalb am Lauschen gehindert wurden, damit die Offenbarung nicht durch eine andere Nachricht vom Himmel den Bewohnern der Erde verdunkelt und zweifelhaft würde, nachdem ihnen von Gott darüber eine Offenbarung zu teil geworden war, dass Beweise kommen und der Zweifel abgeschnitten werden würde. Da

---

A. DILLMANN, Lexicon linguae Aethiopicae. p. 394. Hebräisch lautet das Wort שָׂטָן, syrisch ܣܛܢܐ. — رَجِيم ist Faʿîl-Bildung in der Bedeutung des Nom. pat. von رَجَمَ steinigen (syr. ܪܓܡ). Vgl. CASPARI, Arab. Gramm. § 233 Anm. b. — Nach A. MÜLLER, Der Koran. Im Auszuge übersetzt von FRIEDRICH RÜCKERT. Frankfurt a. M. 1888. S. 440 ist der Ausdruck رَجِيم den christlichen Äthiopen entlehnt und bedeutet von Anfang an „verflucht", in welchem Falle es mit dem äthiopischen ርጉም *regûm* (Part. Pass. von ረገመ *ragama* „verfluchen") identisch wäre. Vgl. A. DILLMANN a. a. O. p. 316.

[1] BAID. II, p. ١٠ Z. 24 fügt hinzu: „wie die Götzendiener meinen".

wurden sie gläubig und forderten auch ihr Volk (d. h. die andern *ǧinn*) zum Glauben an Muhammed, den Prediger Gottes, auf" und p. ٢٨١: Als Muhammed auf der Rückkehr aus der Stadt Ṭâ'if in Naḫla sein Nachtgebet verrichtete, kamen sieben *ǧinn* aus Nisibis in Mesopotamien vorüber, hörten ihm zu und wurden gläubig. Dann kehrten sie zu ihren Genossen zurück und predigten ihnen. Vgl. Sûre 46, 28—31.

Dieselbe ablehnende Haltung wie gegen die Wahrsager sehen wir Muhammed auch gegen die Dichter (Sing. شَاعِر *šâ'ir*, Plur. شُعَرَآء *šuarâ'*) einnehmen. Sûre 69, 40 sagt er vom Ḳorân: „Er ist fürwahr die Rede eines verehrungswürdigen Gesandten (d. h. nach BAIḌ. II, p. ٣٥٤ Z. 17 f. „eines Gesandten, welcher ihn von Gott erhält. Denn der Gesandte redet nicht auf seine eigene Autorität"). Nicht ist er die Rede eines Dichters. Zu wenig glaubt ihr es". 52, 30 „Sagen sie etwa: Er ist ein Dichter, wir wollen bei ihm den Zweifel der Zeit abwarten?" ǦAL. II, p. ٥١٥ Z. 15—14 v. u.[1] „die Wechselfälle der Zeit. Denn er wird untergehen[2] wie die andern Dichter". Sûre 21, 5 urteilen die Ungläubigen über den Ḳorân: „Eine verworrene Menge von Träumen. بَلِ ٱفْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ Er hat ihn erdichtet; er ist ein Dichter". 36, 69 sagt Gott von Muhammed: „Nicht haben wir ihn الشِّعْرَ die Dichtkunst gelehrt; sie ziemt sich auch nicht für ihn".

Dieser Umstand, dass Muhammed gegen die Neigung seiner Landsleute, ihn mit den Dichtern auf gleiche Stufe zu stellen, Verwahrung einlegt, könnte auf den ersten Blick befremdlich erscheinen. Denn nirgends und zu keiner Zeit hat sich die Dichtkunst einer so allgemeinen Achtung und Beliebtheit erfreut wie unter den vorislâmischen Arabern. Jeder dichtete oder war wenigstens im stande, die Dichtungen anderer zu verstehen und zu beurteilen. A. MÜLLER, Der

---

[1] حَوَادِث الدَّهْر فيَهْلك كغيره مِن الشُّعَرَاء

[2] Muhammeds Gegner waren der Meinung, dass seine Wirksamkeit nur von kurzer Dauer sein werde. Muhammed ist bereit, sich dieser Probe der Zeit zu unterwerfen. Er kann es ihnen im voraus sagen, dass ihr Warten vergeblich sein und ihre Erwartungen nicht bestätigen wird. Daher ruft er ihnen die sarkastischen Worte zu 52, 31: „Wartet nur, ich werde mit euch warten" d. h. „ich will euren Untergang erwarten, wie ihr den meinigen erwartet". BAIḌ. II, p. ٢٩٠ Z. 8.

Islam. I, S. 161 sagt: „Muhammed konnte keine Verse machen und daher weder die Poesie noch die Poeten recht leiden“. Indessen scheint uns dieser Grund nicht zutreffend. Wenn Muhammed einige Dichter in seiner unmittelbaren Nähe beschäftigte, um durch sie die von seinen Gegnern gegen ihn geschleuderten Satiren beantworten zu lassen, so that er dies nicht etwa deshalb, weil er den technischen Schwierigkeiten des Versemachens nicht gewachsen gewesen wäre, sondern weil er bei Ausübung seines Prophetenberufes und der Abfassung seiner Offenbarungen zu derartigen Allotria nicht die nötige Zeit erübrigte. Vielmehr scheint ein anderer Umstand, dass nämlich Dichter in die Kategorie der *Kâhine* gebracht wurden, seine Abneigung gegen erstere beeinflusst zu haben. In dieser Hinsicht äussert Muhammed Sûre 26, 221—226 über sie folgendes absprechende Urteil: 221 „Soll ich euch verkünden, auf wen die Satane herabsteigen? 222 Sie steigen auf jeden Lügner und Sünder herab, 223 indem sie (ihm) das (von den Engeln) Gehörte überbringen. Aber die meisten von ihnen (den Satanen) lügen[1]. 224 وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُونَ Und die Dichter folgen ihnen, die irrenden. 225 Siehst du nicht, dass sie فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ in jedem Flusse einherschweifen?“ Nach ǦAL. II, p. ٢٠٩ Z. 1 v. u. — p. ٢١٠ Z. 1 f. v. o.[2] beziehen sich diese Worte auf „die Ströme der Rede und ihre Gattungen. Sie gehen darin zu weit; denn sie überschreiten die Grenze im Lob und Tadel“. Muhammed fährt V. 226 fort „und dass sie reden, was sie nicht thun[3]?“ Die Dichtkunst galt bei den Arabern vielfach als eine übernatürliche, auf höherer Eingebung beruhende Gabe. Sie dachten sich den Dichter in Verbindung stehend mit einem *ǧinn*, wie sich aus den Worten der Ungläubigen in Bezug auf Muhammed Sûre 37, 34 ergiebt: „Sollten

[1] Denn ihre Mitteilungen entsprechen den Reden der Engel nicht.

[2] من أودية الكلام وفنونه يمضون فيتجاوزون الحدّ مدحا وهجاء

[3] Muhammed macht also den Dichtern den Vorwurf, ihre Thaten stimmten mit ihren Worten nicht überein, sie seien Heuchler und Lügner. Aber V. 227 fügt er hinzu: „mit Ausnahme derjenigen, welche glauben, gute Werke thun und oft an Gott denken“. Er war in seinem Verwerfungsurteil über die Dichter nicht so allgemein, dass er unter ihnen keine Ausnahmen von rechtschaffenen Charakteren anerkannt hätte.

wir etwa unsere Götter verlassen لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ wegen eines besessenen Dichters?"

Muhammed also wollte mehr sein als ein blosses Dichtergenie, welches dazu noch im Besitze einer höchst zweifelhaften Sehergabe zu sein vorgab. Er trat vielmehr auf mit dem Anspruch auf den Glauben anderer an sich als Gottesgesandten und Propheten. Um den Unterschied seiner Offenbarungen von den geistigen Produkten der Dichter auch äusserlich zu kennzeichnen, verfasste er dieselben unter Vermeidung des rhythmischen Reims im سَجْع *sağ'* „der gereimten Prosa", deren Wesen darin besteht, dass zwei oder mehrere aufeinander folgende Verse immer mit denselben Vokalen schliessen.

Obwohl Muhammed im Bewusstsein seines höheren Berufs sich zu den Dichtern seiner Zeit in entschiedenen Gegensatz stellt, so tritt uns seine dichterische Begabung doch in jeder Sûre, ja in jedem Verse entgegen. Ein namhafter evangelischer Theolog, I. VAN OOSTERZEE[1], sagt über die Beredsamkeit bei der Predigt: „Ohne eine poetische Ader, mit oder ohne Versen, keine rechte Beredsamkeit". In dieser Hinsicht dürfte Muhammed den höchsten Anforderungen entsprechen, die man an einen tüchtigen Prediger stellen kann: Muhammed war ein Dichter[2] von Gottes Gnaden. Sûre 11, 16 fordert er seine Gegner auf, zehn Sûren, und 10, 39; 2, 21, auch nur eine herbeizubringen, welche dem Ḳorân an Schönheit des Stils und an Kraft des Ausdrucks glichen. In seinen Schilderungen von der Natur, den Bildern vom Jenseits liegen ein lyrischer Schwung und eine Musik der Sprache, die unser Ohr entzücken und einen jeden von uns unwillkürlich für sie einnehmen. Es ist wohl nicht zu viel gesagt, wenn wir behaupten, dass die auf den Beweis Gottes aus der Natur bezüglichen Stellen, welche wie ein roter Faden den ganzen Ḳorân durchziehen, den schönsten Naturpsalmen des Alten Testaments würdig an die Seite gestellt werden können[3]. In unübertrefflich anschaulicher Weise

---

[1] Praktische Theologie. Neue Ausgabe. 2 Bde. Berlin 1888. I, S. 207.

[2] Vgl. auch J. VON HAMMER-PURGSTALL, Gemäldesaal. I, S. 44—48. — Ders. Literaturgesch. d. Araber. 7 Bde. Wien 1850—56. I, S. 381 f. 392—398.

[3] Sie werden an Grossartigkeit vielleicht nur von den Naturschilderungen im Buche Hiob Kap. 37—41 übertroffen, die, was Schönheit und Erhabenheit der

werden uns in den glühendsten Farben die Vorgänge vor und während des letzten Gerichts vorgeführt. Hier bot sich Muhammed Gelegenheit, besonders auf die Phantasie seiner Hörer einzuwirken. Es ist, als ob wir mit unseren Augen sähen, wie die Gestirne auf die Erde herabfallen, wie die Erde erbebt und die Berge in Staub zergehen. Wir hören den Ton einer Posaune, dem nach Verlauf von vierzig Jahren ein zweiter folgt. Wir sehen, wie die Menschen ängstlich wie Schmetterlinge aus ihren Gräbern hervoreilen, wie die Engel mit dem Thron Gottes vom Himmel herabsteigen, worauf das Gericht mit allen Einzelheiten seinen Anfang nimmt.

Herz und Gemüt bewegende Partieen treten uns von überraschender Wirkung entgegen. Man lese die poetisch schönen Worte Sûre 44, 28, mit denen Muhammed seine Erzählung über den Untergang Pharaos und seines Heeres schliesst: „Nicht weinte über sie der Himmel und die Erde". Wie innig und einschmeichelnd klingen doch die Worte 19, 43—46[1], durch die Abraham seinen Vater flehentlich bittet, vom Götzendienst abzulassen. Ihn treibt kindliche Liebe, Gottes Strafe von ihm fernzuhalten und ihn vor dem drohenden Verderben zu bewahren. Selbst als er von seinem Vater verstossen wird, vernehmen wir aus seinem Munde kein Wort des Vorwurfs oder Ungehorsams. Sich in das Unvermeidliche fügend, verlässt er das Vaterhaus, indem er ihn der Gnade Gottes empfiehlt und den himmlischen Frieden auf ihn herabwünscht V. 47—49.

Der Charakter der Sprache ist der Beschaffenheit des behandelten Gegenstandes genau angepasst. Hier sanft und lieblich, wenn es gilt, Herzen zu gewinnen, dort wehmütig klagend, wo er über die Sünde und den Unglauben trauert, erhebt sie sich zu furchtbarer Drohung, wenn er einen letzten Versuch macht, unter Hinweis auf

Sprache anbetrifft, wohl für alle Zeiten als unerreichtes Meisterstück der Poesie dastehen werden.

[1] V. 43 „يَا أَبَتِ Mein Väterchen, warum dienst du dem, was nicht hört und nicht sieht noch dir etwas nützt? 44 Mein Väterchen, mir ist eine Kenntnis geoffenbart, welche dir nicht geoffenbart ist. Darum folge mir! Ich will dich den geraden Weg leiten. 45 Mein Väterchen, diene doch den Satanen nicht! Siehe, die Satane sind gegen den Erbarmer (Gott) ungehorsam gewesen. 46 Mein Väterchen, ich fürchte, dass dich Strafe vom Erbarmer treffe und du den Satanen (hierin) ein Genosse werdest".

die göttlichen Strafgerichte die verstockten Herzen zu erschüttern, wenn er in heiligem Zorn den Frevlern قُتِلَ [1] *kútila* „verflucht" entgegenschleudert 74, 19f; 80, 16; 51, 10 oder ihnen وَيْلٌ *wail* „Wehe" entgegenruft wie in der ergreifenden 77. Sûre, wo die Rede in dem neunmal wiederholten وَيْلٌ لِلْمُكَذِّبِينَ *wailun lil-mukaddibîna* „wehe[2] den Leugnern[3]" daherfährt wie rollender Donner.

Überall aber, mag er locken oder drohen, loben oder tadeln, trösten oder warnen, ist die Sprache entsprechend dem Wesen seiner Ausführungen als Offenbarungen ernst und feierlich, würdevoll und erhaben[4].

Durch zahlreiche unbestimmte Ausdrücke wird der Eindruck des

---

1 Sûre 85, 4 findet sich der Ausdruck in der eigentlichen Perfektbedeutung „es kamen um (eigentlich „wurden getötet") die Gefährten der Grube". — Ähnliche Bedeutung wie قُتِلَ hat تَبَّتْ „er möge umkommen" 111, 1, welches V. 3 durch سَيَصْلَى „er möge (in der Hölle) brennen" wiederaufgenommen wird.

2 Hiermit lässt sich etwa vergleichen Christi achtfaches Wehe über die Schriftgelehrten und Pharisäer Matth. 23, 13. 14. 15. 16. 23. 25. 27. 29 sowie sein vierfaches Wehe über die Reichen Luc. 6, 24. 25 (zweimal). 26.

3 Das zu ergänzende Objekt ist nach dem Zusammenhange verschieden, nämlich 77, 15 der Tag der Scheidung (des Gerichts), 19 die Zeichen Gottes und seine Propheten, 24 seine Macht, 28 seine Wohlthaten u. s. w. V. 34. 37. 40. 45. 47 und 49.

4 Dies gilt auch von solchen Stellen, wo dieselbe einen ironischen Ton annimmt. Als Pharao 26, 18 dem Moses in Bezug auf die ihm erwiesene Wohlthat (vgl. V. 17) Undank vorwirft, ruft dieser entrüstet aus V. 21: „Das ist wohl eine Wohlthat, welche du mir erweisest, dass du die Kinder Israels geknechtet hast". — 38, 9 sagt Muhammed von den ungläubigen Mekkanern: „Gehört ihnen etwa die Herrschaft über die Himmel und die Erde und was zwischen beiden liegt, dann mögen sie auf Leitern (zum Himmel) sich erheben 10 ein Heer von Verbündeten (gegen Muhammed). Dort wird dasselbe in die Flucht geschlagen werden". — Auf die Gewohnheit der Araber, ihre neugeborenen Töchter zu töten und die Engel als Gottes Töchter zu verehren, bezieht sich die spöttische Frage 43, 15 „Hat Gott von dem, was er schuf, etwa die Töchter für sich genommen und für euch die Söhne ausgewählt?" und 17, 42 „Hat denn Gott euch mit den Söhnen bevorzugt und von den Engeln weibliche Wesen für sich genommen? Fürwahr sie sprechen ein grosses Wort". — 50, 14 lässt Muhammed Gott die Ungläubigen, welche die Auferstehung als eine Neuschöpfung leugnen, spöttisch fragen: „Sind wir etwa durch die erste Schöpfung zu ermüdet?"

Grossartigen und Geheimnisvollen[1] noch gesteigert. Dieselben werden häufig dadurch gebildet, dass an Stelle des gemeinten Gegenstandes ein Relativsatz tritt, welcher sich an das Verbum, zu dem jenes Nomen im Subjekts- oder Objektsverhältnis steht, mit Wiederholung desselben Verbums anschliesst. Einige Beispiele werden das Gesagte erläutern. Sûre 53, 16 heisst es: يَغْشَى ٱلسِّدْرَةَ مَا يَغْشَى „Es bedeckte den Lotusbaum, was bedeckte", worunter, wie wir vorher gesehen haben, entweder Vögel oder Engel gemeint sind. Dieselbe Redewendung mit andern Objekten bedeutet bei den zerstörten Städten (Sodom und Gomorrha) „Feuer und Steine", welche Gott herabregnen liess V. 55, und bei dem Untergang Pharaos und seines Heeres „das Meer" 20, 81.— Wenn Pharao 26, 18 zu Moses sagt: وَفَعَلْتَ فَعْلَتَكَ ٱلَّتِى فَعَلْتَ „Du hast deine That begangen, welche du begangen hast", so meint er den von ihm an dem Ägypter verübten Totschlag. — 26, 42 fordert Moses die ägyptischen Zauberer auf: أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ „Werfet hin, was ihr hinwerfet!" nämlich eure Stricke und Stäbe. Vgl. V. 43. —23, 62 وَٱلَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا „Diejenigen, welche geben, was sie geben" d. h. Almosen. — 2, 154 وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّاعِنُونَ „Es werden sie (die ungläubigen Juden) verfluchen die Verfluchenden" nämlich die Engel, Menschen und Dämonen.

Eine andere Art der unbestimmten Ausdrucksweise besteht in der Setzung eines Pronomens anstatt des Wortes „Korân", ohne dass dieses vorher namhaft angeführt ist. In dieser Weise findet sich das Pronom. demonstr. هٰذَا „dieser" 74, 24f.; 25, 5; 45, 10. 19; 16, 105; 34, 42b; 7, 202; 46, 3. 10f.; 6, 25. 92. 156; 22, 78, das fem. هٰذِهِ 76, 29 — das Pronom. separat. هُوَ „er" 68, 52; 32, 87; 12, 104; 29, 48; 6, 90 — das Pronom. pers. suffix. in Verbindung mit Verbis أَنْزَلْنَاهُ 97, 1; 44, 2; 20, 112; 17, 106; 12, 2; 22, 16 — نَزَّلَهُ 16, 104; 2, 91 — نَزَّلْنَاهُ 26, 198; 17, 107 — يَسَّرْنَاهُ 44, 58; 19, 27 — قَرَأَهُ 26, 199; — ٱفْتَرَاهُ 21, 5; 11, 16 — يُعَلِّمُهُ[2] 26, 197 — يَفْقَهُوهُ 6, 25 — mit Präpositionen بِهِ 75, 16; 26, 193. 210; 19, 97; 41, 52; 28, 52f.; 6, 69 — مِنْهُ 22, 54 — مِنْ قَبْلِهِ 46, 11 — بَعْدَهُ 77, 50 — mit Par-

[1] Vgl. CASPARI, Arab. Gramm. § 497 Anm.

[2] Das Suffix in يَعْرِفُونَهُ 2, 141 und مِنْ قَبْلِهِ 20, 134 bezieht sich auf Muhammed.

tikeln إِنَّهُ 74, 54; 81, 19; 69, 40; 26, 192. 196 — أَنَّهُ 22, 53. Über diesen Gebrauch des Pronominalsuffixes äussert sich BAIḌ. I, p. ٧٤ Z. 28 — p. ٧٥ Z. 1[1] zu Sûre 2, 91 فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ „er hat ihn herabgebracht“ folgendermassen: „Das erste Pronomen bezieht sich auf Gabriel, das zweite auf den Ḳorân. Die Bezeichnung desselben (des Ḳorân) durch das Pronomen ohne Erwähnung weist auf die Hoheit seines Wesens hin, wie wenn es zu dessen Verdeutlichung dient. Es ist stärker als seine deutliche Bezeichnung. Es bedarf nicht des Voraufgehens seiner Erwähnung“.

Hierher gehören auch Ausdrücke wie اَلْيَقِينُ „der sichere“ d. h. der Tod 15, 99 — أَجَلٌ „Ziel“ in derselben Bedeutung 6, 2; 63, 11 oder = Auferstehung 6, 128 — أَجَلٌ مُسَمًّى[2] „ein bestimmtes Ziel“ d. h. der Tod 11, 3; 40, 69; 39, 43; 6, 60 oder die Auferstehung 35, 44; 6, 2 — إِلَى حِينٍ „bis zu einer Zeit“ d. h. bis zum Tode 36, 44; 10, 97; 7, 23; 2, 34 — حَتَّى حِينٍ in derselben Bedeutung 23, 56 — بَعْدَ حِينٍ „nach einer Zeit“ d. h. nach dem Tode 38, 88 — (fürchtet) مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ „was vor und was hinter euch liegt“ d. h. die Strafe des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens[3] 36, 45 — فِي هَذِهِ „in dieser“, wozu الدُّنْيَا „Welt“ zu ergänzen ist, 11, 101 — مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ „was ihre Rechten besitzen“ d. h. die Sklaven 16, 37; 30, 27, die Sklavinnen 70, 30; 33, 50; letztere Bedeutung hat der Ausdruck in Verbindung mit أَيْمَانُكُمْ „eure Rechten“ 4, 28f. und يَمِينُكَ „deine Rechte“ in Bezug auf Muhammeds Sklavinnen 33, 49.

Der erregte Gemütszustand, in welchem sich Muhammed im ersten Stadium seines prophetischen Auftretens befand, macht sich auch hinsichtlich des Tones der Sprache bemerkbar. Dieselbe ist in den ersten Sûren sehr erregt und hastig vorwärts stürmend, ohne lange bei einem Gegenstande zu verweilen. Die Sûren und Verse sind von

---

[1] البارِز الاوّل لجبريل والثانى للقران وإِضمارُهُ غَيْرَ مَذْكورٍ يدلّ على فَخامَة شأنِه كانّه لتعيّنه وفرط شُهْرَتَه لم يحْتَج الى سبق ذِكْرِه

[2] Sûre 22, 34 bedeutet der Ausdruck die zum Schlachten der Opfertiere bestimmte Zeit.

[3] Ebenso beziehen sich die Worte مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ 41, 24 auf das gegenwärtige und das zukünftige Leben.

gedrängter Kürze. Die einzelnen Gedanken folgen schnell aufeinander wie eine Welle auf die andere. Im weiteren Verlauf nimmt die Sprache in längeren Perioden und Ausführungen[1] einen ruhigeren Ton an.

Bei der Lebhaftigkeit der Sprache sind Satzverkürzungen keine seltene Erscheinung. So fehlt bei Bedingungssätzen zuweilen der Nachsatz, der sich aber aus dem Zusammenhange leicht ergänzen lässt, so die Worte: „so glauben wir nicht“ zu Sûre 25, 8f. „Wenn zu ihm (Muhammed) nicht ein Bote (ein Engel) herabgesandt wird[2]“, — 41, 44 „Wenn nicht deutlich (in verständlicher Sprache) seine (des Ḳorân) Zeichen (Verse) dargelegt sind“, — 28, 48 „Wenn ihm (Muhammed) nicht das Gleiche gegeben wird, was dem Moses gegeben ist (nämlich eine Offenbarungsschrift in ihrem ganzen Umfang)“. — 13, 30 „Wenn es ein Ḳorân wäre, durch welchen die Berge fortbewegt würden u. s. w. (so würden sie doch nicht glauben)“. — Zu den Bewohnern von Sodom, welche die Auslieferung der Gesandten fordern, spricht Lot 11, 82: „Wenn ich über euch Macht hätte oder die Zuflucht zu einem starken Schutze nehmen könnte, (Nachsatz eine Drohung: Dann wehe euch)“. — 66, 4 sagt Muhammed zu seinen beiden Frauen, der Ḥafṣa und ʿÂiša: „Wenn ihr euch zu Gott bekehrt, denn schon haben sich eure Herzen dazu geneigt, (so wird euch Gott verschonen)“. — Zu dem ihr in Mannesgestalt erscheinenden Engel spricht Maria 19, 18: „Wenn du Gott fürchtest, (so mögest du mir nicht nahen)“.

Oder der Nachsatz findet sich im folgenden oder vorhergehenden nach einem ähnlichen Vordersatz. Zu denjenigen, welche die ʿÂiša hinsichtlich ihrer Treue zu ihm verdächtigt hatten, spricht Muhammed

[1] Sûre 20, 9—98 werden fast in epischer Breite einzelne Züge aus dem Leben des Moses erzählt, die in ihren Einzelheiten für unser Gefühl etwas Ermüdendes haben. Ebenso wird in der Geschichte von der Bekehrung der Königin von Saba durch Salomo 27, 20—45 auf allerlei Nebenumstände Bezug genommen. Dasselbe gilt von der wunderbaren Erhaltung der Jünglinge, welche sich, um vor den Verfolgungen eines gottlosen Tyrannen sicher zu sein, in eine Höhle geflüchtet hatten 18, 8—25, sowie von dem Übermut Ḳârûns (Korahs) und Gottes Strafgericht über ihn 28, 76—82.

[2] Hierher gehören ähnliche Stellen wie 25, 23; 11, 15; 29, 49; 10, 21; 6, 37; 13, 8. 27; 6, 8; 2, 112.

24, 10 „Wenn nicht die Güte Gottes und sein Erbarmen über euch gewaltet hätte und er nicht vergebend, weise gewesen wäre", hierzu passt der Nachsatz in V. 14 „so hätte euch in betreff der Rede, welche ihr ausgestreut habt, grosse Strafe getroffen", ebenso zu dem gleichlautenden Vordersatz V. 20 der Nachsatz in 21 „so würde nie von euch einer (von dem Schmutz der Sünde) rein sein". — Gott sagt zu Muhammeds Anhängern 48, 25 „Wenn nicht gläubige Männer und Frauen (unter den ungläubigen Bewohnern von Mekka) gewesen wären, welche ihr nicht kanntet, so dass ihr sie mit Füssen getreten hättet und euch in (eurer) Unwissenheit ein Verbrechen getroffen hätte", vgl. V. 24 „so würden wir eure Hände von ihnen nicht zurückgehalten haben" d. h. so würden wir die Vernichtung Mekkas durch euch zugelassen haben. Es heisst weiter لِيُدْخِلَ ٱللَّهُ u. s. w. (Aber dies geschah d. h. wir hielten eure Hände zurück,) „damit Gott in seine Barmherzigkeit führe, wen er will".

Oder die Verkürzung ist von der Art, dass bei verglichenen Personen das zweite Glied fortgelassen wird. 39, 12 „Ist etwa der, welcher die Stunden der Nacht niederfallend und stehend Gott verehrt, sich vor dem jenseitigen Leben hütet und auf das Erbarmen seines Herrn hofft, (die Ergänzung würde lauten: dem Ungläubigen gleich)?" — V. 23 „Ist etwa der, dessen Brust Gott für den Islâm erweitert hat, der dann im Besitz von Licht seines Herrn ist (gleich denjenigen, deren Herzen gegen Gottes Ermahnung verhärtet sind)?", wie sich aus dem im folgenden über letztere ausgerufenen Weh ergiebt. — V. 25 „Ist etwa derjenige, welcher sich mit seinem Angesicht[1] vor der schlimmen Strafe am Tage der Auferstehung zu schützen sucht, (gleich dem, welcher davor sicher ist)?" — 35, 9 „Ist etwa derjenige, welchem das Böse seiner That ausgeschmückt ist, so dass er sie für gut hält, (gleich demjenigen, welchem es nicht ausgeschmückt ist, so dass er die Wahrheit erkennt)?"

Wie die Verkürzung bei Sätzen, so möchten wir diese Erscheinung auch bei einzelnen Wortformen auf die Lebhaftigkeit der Sprache

---

[1] Weil er sich mit den auf dem Rücken festgebundenen Händen nicht schützen kann.

zurückführen. So fällt die der fünften Form eigentümliche Silbe تَ im Imperf. bzw. Subj. und Apocop. nach dem gleichlautenden Präfix der 2. Person zuweilen fort[1]. Beispiele dieser Art sind تَنَزَّلُ (statt تَتَنَزَّلُ) 97, 4 — تَبَتَّلْ 73, 8 — تَزَكَّى 79, 18 — تَذَكَّرُونَ 51, 49; 56, 62; 45, 22 — تَوَفَّنِي 12, 102.

Der häufige Gebrauch des Perfekts[2] im Sinne des Futurs verleiht der Rede etwas ungemein Festes und Sicheres: das Eintreffen einer zukünftigen Handlung oder eines Ereignisses wird so bestimmt hingestellt, als ob dasselbe als bereits geschehen der Vergangenheit angehöre. Derselbe findet sich z. B. 26, 4 وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ ٱلرَّحْمَنِ مُحْدَثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ „Es wird keine neue Erinnerung vom Erbarmer zu ihnen kommen, ohne dass sie sich von ihr abwenden werden". Hierher gehören auch die vorhin erwähnten beiden Ausdrücke قُتِلَ „er sei verflucht" (eigentlich: er wurde getötet) und تَبَّ „er möge umkommen". Dieser futurische Gebrauch des Perfekts ist bei eschatologischen Schilderungen[3] besonders beliebt. Perfekt

---

[1] Vgl. CASPARI, Arab. Gramm. § 112.

[2] Einem andern Gebrauche des Perfekts begegnen wir bei كَانَ, wenn es die Bedeutung des Präsens annimmt. So heisst es von Gott 71, 9 إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا „er ist vergebend", — 25, 7 إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا „er ist vergebend, barmherzig", — 17, 46; 35, 39 إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا „er ist milde, vergebend", — 25, 56 كَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا „dein Herr ist mächtig", — 4, 1 إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا „Gott ist über euch wachend." Vgl. CASPARI, Arab. Gramm. § 496.

[3] Vgl. 54, 1 وَٱنْشَقَّ ٱلْقَمَرُ „es wird sich der Mond spalten". — 36, 51; 39, 68 نُفِخَ „Es wird geblasen werden". — 25, 27 „An jenem Tage تَشَقَّقُ wird sich der Himmel mit den Wolken spalten, und die Engel نُزِّلَ werden herabsteigen." — 27, 87 وَقَعَ ٱلْقَوْلُ „Es wird das Wort eintreffen". — 14, 24 وَبَرَزُوا لِلَّهِ „Sie werden vor Gott erscheinen". — 56, 7 وَكُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَٰثَةً „Ihr werdet drei Arten sein". — 20, 125 f.; 23, 101. 110. 114. 116 قَالَ „Er wird sagen". — 40, 52 قَالَ ٱلَّذِينَ فِي ٱلنَّارِ „Es werden die, welche in der Hölle sind, sagen". — 26, 96; 23, 115; 40, 53. 74 قَالُوا „Sie werden sagen". — 40, 74; 39, 72 قِيلَ „Es wird gesagt werden". — 50, 30; 26, 90 أُزْلِفَتِ ٱلْجَنَّةُ „Das Paradies wird nahe gebracht

und Imperfekt finden sich in futurischer Bedeutung auch wohl nebeneinander. So steht قَالَ ٱلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوا „Es werden die Hochmütigen sagen“ 40, 51 nach فَيَقُولُ ٱلضُّعَفَاءُ „Es werden die Schwachen sagen“ V. 50, — كَانُوا مُعْرِضِينَ nach يَأْتِيهِمْ 26, 4. — Nach أَمْدَدْنَاهُمْ „Wir werden ihnen geben“ 52, 22 wird die Erzählung V. 23 durch يَتَنَازَعُونَ „sie werden einander reichen“ fortgeführt. — Nach وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ „Es wird ein Teil von ihnen an den andern herantreten“ 37, 27 folgt das Imperf. يَتَسَآءَلُونَ „indem sie sich gegenseitig fragen“, darauf V. 28 wieder das Perf. قَالُوا „Sie werden sagen“. — Nach den Perfekten إِذَا جَمَعْنَاهُمْ „Wenn wir sie versammeln werden“, وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ „und einer jeden Seele vergolten wird“ (مَا كَسَبَتْ „was sie gethan hat“) findet sich das Imperf. وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ „ohne dass ihnen Unrecht geschieht“ 3, 24.

Das Perfekt nach der Konjunktion إِذَا „wann (wenn)“ entspricht oftmals ganz dem lateinischen und deutschen Futurum exactum[1]. 27, 84 وَإِذَا وَقَعَ ٱلْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَآبَّةً مِنَ ٱلْأَرْضِ „Wenn das Wort über sie eingetroffen sein wird, werden wir ihnen ein Tier aus der Erde hervorgehen lassen“. — 71, 4 إِنَّ أَجَلَ ٱللَّهِ إِذَا جَآءَ لَا يُؤَخَّرُ „Wenn die Zeit Gottes gekommen sein wird, so wird (ihnen) kein Aufschub gewährt werden“. — 110, 1 إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ „Wenn die Hilfe Gottes und der Sieg (über Mekka) gekommen sein wird, 3 dann preise das Lob deines Herrn!“

Um seinen Worten mehr Nachdruck zu verschaffen, bedient sich Muhammed besonders im Anfang seines Auftretens des Schwurs[2]

---

werden“. — 43, 72 وَتِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِى أُورِثْتُمُوهَا „Dies ist das Paradies, welches ihr ererben werdet“. — 14, 28 وَأُدْخِلَ جَنَّاتٍ „(Die Gläubigen) werden in Gärten geführt werden“. — 44, 54 وَزَوَّجْنَاهُمْ „Wir werden mit ihnen (schwarzäugige, grossäugige Jungfrauen) vermählen“. — 26, 91 بُرِّزَتِ ٱلْجَحِيمُ „Das Höllenfeuer wird vorgeführt werden“. — 16, 114 أَخَذَهُمُ ٱلْعَذَابُ „Die Strafe wird sie treffen“. — 39, 68—75 u. a. m.

[1] Vgl. CASPARI, Arab. Gramm. § 371.

[2] Als Einführung ist neben den geläufigen Partikeln وَ und تَ mit folgendem Genitiv (vgl. CASPARI, Arab. Gramm. § 431) die Verbindung لَا أُقْسِمُ بِ mit pleo-

(قَسَم *ḳásam*), eine Gewohnheit, welche sich auch bei andern semitischen Völkern findet — so eifert Christus in der Bergpredigt Matth. 5, 34—37 gegen das Schwören bei dem Himmel, der Erde, bei Jerusalem und dem Haupte —, und die sich auch bei den Juden unserer Zeit beobachten lässt.

Es finden sich im Ḳorân 72 Beteuerungen. Von diesen entfallen auf die erste mekkanische Periode allein 53, auf die zweite 12, auf die dritte 5 (nämlich Sûre 12, 73. 85. 91. 95; 34, 3), während den medînischen Sûren nur 2 (nämlich وَرَبِّى „bei meinem Herrn" 64, 7 und وَرَبِّكَ „bei deinem Herrn" 4, 68) angehören.

Von den verschiedenartigsten Objekten[1], von denen vielfach mehrere kombiniert werden, sind die Tageszeiten, der Ḳorân, die Engel und Gott am häufigsten vertreten. Der Schwur 89, 1 „Bei der Morgendämmerung und zehn Nächten (den letzten des Wallfahrtsmonats), 2 bei dem Paar und dem einzelnen, 3 bei der Nacht, wenn

nastischem لَا in der Bedeutung „ich schwöre bei" zu beachten 90, 1; 81, 15; 84, 16; 75, 2; 69, 38; 56, 74; 70, 40. Vgl. ebd. § 527 Anm. und § 423, 1.

[1] Muhammed bzw. Gott und andere Personen schwören bei der Nacht 74, 36; 92, 1; 93, 2; 91, 4; 81, 17; 84, 17; 89, 3 — den zehn letzten Nächten des Wallfahrtsmonats Ḏû 'l-ḥiǧǧa 89, 1 — bei der Morgenröte 74, 37; 81, 18 — der Morgendämmerung 89, 1 — dem hellen Tage 92, 2 — dem Vormittag 93, 1 — dem Nachmittag 103, 1 — der Abendröte 84, 16 — bei dem, was man sieht, und was man nicht sieht 69, 38 f. — bei dem Himmel 86, 1. 11; 85, 1; 51, 7; 52, 5 — den Wolken 51, 2 — dem Monde 74, 35; 84, 18 — den Sternen 86, 1; 81, 15 f.; 53, 1 — dem Untergang der Sterne 56, 74 — bei der Erde 86, 12 — dem Meere 52, 6 — den leicht dahineilenden Schiffen 51, 3 — den schnell dahinstürmenden Rossen 100, 1 — bei den Staub zerstreuenden Winden 51, 1 — der Feige und der Olive 95, 1 — dem Berge Sinai 97, 2; 52, 1 — der Stadt Mekka 90, 1; 95, 3 — der Kaʿba 52, 4 — dem Ḳorân 52, 2; 44, 1; 43, 1; 50, 1; 38, 1; 36, 1 — bei der Feder und was sie (die Engel) schreiben (auf der im Himmel bewachten Tafel) 68, 1 — bei den Engeln 79, 1—5; 77, 1—6; 51, 4; 37, 1—3 — bei Gott 92, 3; 51, 23; 70, 40; 37, 54; 26, 97; 19, 69; 38, 83; 21, 58; 12, 73. 85. 91. 95; 34, 3; 64, 7; 4, 68 — bei den in zwei Gattungen vorkommenden Geschöpfen und Gott, dem einheitlichen Schöpfer 89, 2 — bei Muhammeds Leben 15, 72 — dem Tage der Auferstehung 85, 2; 75, 1 — bei den an demselben anwesenden Geschöpfen und geschehenden Wundern (so nach Baiḍ.) 85, 3 — bei Adam und seinen Nachkommen 90, 3 — bei der sich selbst beschuldigenden Seele 75, 2.

sie hereinbricht“ wird V. 4 besonders „einsichtsvoll“ genannt. 56, 74 „Ich schwöre bei dem Untergang der Sterne“ heisst V. 75 ein „grosser Schwur“.

Es ist bemerkenswert, dass sich die Worte „bei Gott“ nicht nur im Munde von Gläubigen, sondern auch von Gott fern stehenden Personen, von Ungläubigen finden, so im Munde der in der Hölle befindlichen Götzendiener 26, 97, des Teufels Gott gegenüber 38, 83 بِعِزَّتِكَ „bei deiner Macht“.

Die Art, wie Gott bei sich selbst schwört (vgl. Muhammed gegenüber وَرَبِّكَ „bei deinem Herrn“ 19, 69; 4, 68), erinnert an die bekannten Worte des Engels zu Abraham bei Isaaks Opferung Gen. 22, 16f.[1] sowie an Jes. 45, 23[2].

Zur Verdeutlichung einzelner Lehren finden Gleichnisse[3] aus dem Gebiete der Natur und des natürlichen Lebens passende Verwendung.

Ihr Sinn ist in den meisten Fällen klar und durchsichtig.

Ähnlich wie Christus Marc. 4, 11f. so giebt auch Muhammed für dieselben einen zweifachen Zweck an. Wie sie einerseits in Gottes Hand ein Mittel sind, die Gläubigen, indem sie die Wahrheit erkennen, zu leiten, so sollen sie andererseits dazu dienen, die Frevler irre zu führen dadurch, dass letztere den Sinn derselben nicht verstehen. Indem Muhammed Sûre 2, 24 zuerst auch diejenigen, welche den Leuten zuweilen allzu kleinlich und geringfügig erscheinen, als der Gottheit keineswegs unwürdig bezeichnet: „Gott braucht sich nicht zu schämen, als Gleichnis etwas wie eine Stechmücke oder darüber hinaus (d. h. was sie noch an Kleinheit übertrifft) aufzustellen“, fährt er fort: „Denn die Gläubigen wissen, dass es die Wahrheit

---

[1] בִּי נִשְׁבַּעְתִּי נְאֻם־יְהוָה „Ich habe bei mir selbst geschworen, spricht Jahweh: weil du das gethan und deinen einzigen Sohn nicht zurückgehalten hast, dass ich dich segnen und deinen Samen mehren will u. s. w.“ — Vgl. Ebr. 6, 13 „Als Gott dem Abraham Verheissung gab, schwur er, da er bei keinem Grösseren schwören konnte, bei sich selbst“.

[2] „Ich habe bei mir selbst geschworen, aus meinem Munde ist Wahrhaftiges hervorgegangen, ein Wort, das nicht rückgängig werden soll, dass sich mir jedes Knie beugen, jede Zunge mir schwören soll“.

[3] „Gleichnis“ heisst مَثَل *mâṯal* (hebräisch מָשָׁל, syrisch ܡܬܠܐ, äthiopisch ምሳል). — ضَرَبَ مَثَلًا bedeutet „ein Gleichnis aufstellen (eigentlich: schlagen, prägen)“.

von ihrem Herrn ist. Aber die Ungläubigen sprechen: Was bezweckt Gott mit diesem Gleichnis? Er führt dadurch viele irre und leitet viele recht. Aber nur die Frevler führt er irre".

Wir wollen nun auf den Inhalt der Gleichnisse näher eingehen.

Mit dem in seinem Handeln gebundenen Sklaven werden die ohnmächtigen Götzen, mit dem freien unbeschränkten Manne Gott verglichen 16, 77[1].

„Gott", heisst es 24, 35, „ist das Licht der Himmel und der Erde. Das Gleichnis seines Lichtes ist wie eine Nische, in welcher eine Lampe steht. Die Lampe befindet sich in einem Glase. Das Glas ist wie ein leuchtender Stern. Sie (die Lampe) wird an einem gesegneten Baume, einem Ölbaume, angezündet, der weder im Osten wächst noch im Westen. Beinahe leuchtet ihr Öl, auch wenn Feuer dasselbe nicht berührt, ein Licht über alles Licht. Gott leitet mit seinem Lichte, wen er will".

Das Wesen des Götzendieners und des Verehrers einer Gottheit beleuchtet Muhammed durch das Gleichnis eines unbrauchbaren Taubstummen und eines verständigen, zuverlässigen Mannes 16, 78 oder eines Mannes, der mehrere Herren hat, welche untereinander uneinig sind, und eines solchen, der nur einem Herrn gehorcht 39, 30. — Er stellt den Götzendiener der Spinne gleich, welche sich ein Haus baut, das leichteste von den Häusern 29, 40, ferner dem, was vom Himmel herabfällt, das dann die Vögel rauben oder der Wind an einen entfernten Ort fortweht 22, 32.

Den Unterschied der Ungläubigen von den Gläubigen bzw. des Unglaubens vom Glauben veranschaulichen folgende vier Gegensätze 35, 20f.: „Nicht gleichen sich der Blinde und der Sehende noch die Finsternis und das Licht[2] noch der Schatten und der Glutwind. Nicht gleichen sich die Lebenden und die Toten[3]".

---

1 Vgl. 30, 27 „Habt ihr unter dem, was eure Rechten besitzen (d. h. unter euren Sklaven) Genossen an dem, womit wir euch versorgt haben (an euren Gütern), so dass ihr darin (mit ihnen) gleich seid und ihr sie fürchtet wie ihr euch untereinander fürchtet?"

2 Vgl. 13, 17.

3 Bei letzterem Vergleich ist das Verhältnis das umgekehrte wie bei den drei vorhergehenden, nämlich das der Gläubigen zu den Ungläubigen.

Die Ungläubigen bei ihrem Mangel an Verständnis für seine Offenbarungen stellt Muhammed den unvernünftigen Tieren gleich, welche bei einem menschlichen Zuruf nur einen Schall vernehmen, ohne sich der Bedeutung desselben bewusst zu werden 2, 166.

Die Werke der Ungläubigen sind wie eine Wüstenspiegelung in einer Ebene 24, 39 oder wie Finsternis auf tiefem, von Wogen bedecktem Meere V. 40.

„Das Gleichnis dessen, was sie (die Ungläubigen) in diesem irdischen Leben spenden, ist wie ein kalter Wind, welcher über das Saatfeld der Leute, die gegen sich gefrevelt haben, dahinfährt und es vernichtet“ 3, 113. — „Der, welcher sein Vermögen in Heuchelei vor den Leuten spendet, ohne an Gott und den letzten Tag zu glauben, gleicht einem Kiesel, auf dem Staub liegt[1]. Dann trifft ihn ein schwerer Regen, aber er lässt ihn (den Kiesel) hart[2]. Nicht vermögen sie etwas infolge ihres Thuns (d. h. sie haben von ihrer Heuchelei keinen Nutzen, sie finden keinen Lohn)“ 2, 266. „Aber diejenigen, welche ihr Vermögen in Erstrebung von Gottes Wohlgefallen und zur Festigung ihrer Seelen (im Glauben) spenden, gleichen einem Garten auf einem Hügel, auf den (nämlich den Garten) Regen fällt, und der dann seine Früchte zwiefältig hervorbringt. Und wenn ihn nicht Regen befällt, so (befällt ihn) Tau“ V. 267. — Die Reichlichkeit, mit der Gott das für die Religion hingegebene Vermögen wiedererstattet, wird mit dem reichen Ertrage eines Samenkorns verglichen, welches in sieben Ähren zusammen siebenhundert Körner einbringt 2, 263.

„Das Gleichnis der Heuchler ist wie derjenige, welcher sich ein Feuer anzündet. Wenn es dann seine Umgebung erleuchtet hat, nimmt Gott ihr Licht hinweg und lässt sie in der Finsternis, in welcher sie nicht sehen 2, 16. Taub, stumm, blind sind sie, darum bekehren sie sich nicht[3]“ V. 17. — „Oder wie ein Ungewitter vom Himmel,

---

[1] Falsch übersetzt L. ULLMANN, Der Koran a. a. O. S. 31 Z. 13 v. u. die Worte فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ „sie gleichen dem auf der Erde liegenden Kieselsteine“; ebenso S. F. G. WAHL, Der Koran. S. 41.

[2] Der Satz schliesst sich an folgenden zu ergänzenden Gedanken an: Zwar reinigt der Regen den Kiesel vom Staube, aber u. s. w.

[3] IBN HIŠÂM I, p. ٣٦٥ Z. 7—5 v. u. bemerkt hierzu: „Sie sehen die Wahrheit

in welchem Finsternis ist und Donner und Blitz. Sie legen ihre Finger in ihre Ohren vor dem Donnergekrach aus Furcht vor dem Tode. Aber Gott erfasst die Ungläubigen[1] V. 18. Fast blendet der Blitz ihre Augen[2]. So oft er ihnen Licht verbreitet, gehen sie dadurch. Wenn es aber um sie dunkel wird, stehen sie da[3]. Wenn Gott wollte, so könnte er ihr Gehör und ihr Gesicht hinwegnehmen. Gott ist über alle Dinge mächtig" V. 19. Wir haben hier die erhabene Schilderung eines Gewitters vor uns, wie es sich besonders in den Tropen zu einer wahrhaft majestätischen Naturerscheinung gestaltet. Sûre 2, 16—19 ist die Stelle, unter deren Eindruck sich der berühmte arabische Dichter Lebîd zum Islâm bekehrte[4]. Er erklärte, dass niemand ohne göttliche Inspiration im stande sei, eine so elegante Sprache zu schreiben.

62, 5 „Das Gleichnis derjenigen, welche mit der Tôrâh beladen sind („die darin unterrichtet sind, und denen auferlegt ist, danach zu thun" BAIḌ. II, p. ٣٣٣ Z. 18), darauf dieselbe nicht tragen („nicht danach thun und von ihrem Inhalt keinen Nutzen haben" B.), ist wie das Gleichnis des Esels, welcher Bücher trägt". („Bücher mit dem Wissen. Er ist von ihrem Tragen müde, aber er hat keinen Nutzen davon". B. Z. 19).

10, 25 „Das Gleichnis des irdischen Lebens ist nur wie Wasser,

---

nicht, während sie davon sprechen, so dass, wenn sie mit ihr aus der Finsternis des Unglaubens herausgehen wollen, sie dieselbe auslöschen, weil sie nicht daran glauben, sondern dabei heucheln. Darum lässt sie Gott in der Finsternis des Unglaubens. Sie sehen die Leitung nicht und halten sich nicht daran aufrecht".

1 Ebd. p. ٣٦ Z. 5—8 v. o. „Sie sind wegen der Finsternis, in welcher sie sich infolge des Unglaubens befinden, und der Furcht vor dem Tode, die sie infolge ihres Widerspruchs und ihrer Drohungen haben, dem gleich, was er von denjenigen beschreibt, die in der Finsternis des Ungewitters ihre Finger in ihre Ohren stecken vor dem Donnergekrach aus Furcht vor dem Tode."

2 Ebd. p. ٣٦ Z. 9 v. o. „d. h. wegen der Stärke des Lichtes der Wahrheit."

3 Ebd. p. ٣٦ Z. 10 f. v. o. d. h. „sie erkennen die Wahrheit, sprechen davon und befinden sich dann infolge ihrer Rede auf dem richtigen Wege. Wenn sie aber von demselben in den Unglauben zurückfallen, stehen sie bestürzt da."

4 Vgl. J. D. MICHAELIS, ERPENII arabische Grammatik. Göttingen 1771. Vorrede S. XXXIX—XLI.

welches wir vom Himmel herabsenden, mit dem sich dann die Ge wächse der Erde vermischen, von denen die Menschen und das Vieh ihre Nahrung nehmen, bis die Erde ihren Putz angenommen und sich (mit Pflanzen und Blumen) geschmückt hat. Da glauben ihre (der Erde) Bewohner, dass sie über sie Macht haben (der Erde Früchte einernten werden). Es kommt über sie (die Erde) unser Befehl bei Nacht oder bei Tage. Da machen wir sie abgemäht, als ob sie gestern nicht reich gewesen wäre[1]".

57, 19 „Die Pracht, das Streben nach Ruhm unter euch und nach Vermehrung der Reichtümer und Kinder ist wie das Gleichnis des Regens, dessen Pflanzen (d. h. die durch ihn emporwachsen) die Ungläubigen erfreuen. Darauf welken sie. Da sieht man sie gelb. Sodann werden sie trockene Stoppeln".

13, 18 „Gott sendet vom Himmel Wasser. Da strömen die Flüsse, und es trägt die Flut aufsteigenden Schaum. Und aus dem, was man im Feuer anzündet (gemeint sind die Metalle), um daraus Schmuckgegenstände oder Geräte zu verfertigen, steigt ein ihm (dem Wasserschaum) ähnlicher Schaum auf. So stellt Gott die Wahrheit und das Nichtige (in einem Gleichnis) hin. Denn was den Schaum (des Wassers und des geschmolzenen Erzes) anbetrifft, so vergeht er, ausgeworfen (also ein Bild für das Nichtige). Was aber das anbetrifft, was den Menschen nützt (nämlich das Wasser und das Erz), so bleibt es auf der Erde".

Wie wir sehen, hat Muhammed seine Gleichnisse selbständig gebildet. Anklänge an alttestamentliche Vorbilder treten uns nur an zwei Stellen entgegen. Die Worte 14, 21 „Ihre (der Ungläubigen) Werke sind wie Asche, in welche an einem stürmischen Tage der Wind heftig hineinweht" erinnern an Psalm 1, 4 „Die Gottlosen gleichen der Spreu, die der Wind verweht". — Sûre 14, 29 „Siehst du nicht, wie Gott als Gleichnis hingestellt hat ein gutes Wort wie einen guten Baum, dessen Wurzel fest steht, und dessen Zweige in

[1] Vgl. 18, 43 „Stelle ihnen ein Gleichnis auf von dem irdischen Leben. Es ist wie Wasser, welches wir vom Himmel herabsenden. Dann vermischen sich mit ihm die Gewächse der Erde. Dann werden sie Stoppeln, welche die Winde zerstreuen."

den Himmel reichen. 30 Er bringt seine Frucht zu jeder Zeit nach dem Willen seines Herrn". Hierzu vergleiche man Psalm 1, 3 „Er ist wie ein Baum, gepflanzt an den Wasserbächen, welcher seine Frucht zu seiner Zeit bringt, und dessen Blätter nicht verwelken, und alles, was er thut, führt er glücklich aus". Sûre 14, 31 überträgt Muhammed das Bild in das Gegenteil, welches in unserer Psalmstelle nicht weiter fortgeführt wird: „Das Gleichnis eines schlechten Wortes ist wie ein schlechter Baum, der aus der Erde herausgerissen wird; er hat keine Festigkeit".

An einer Stelle verweist Muhammed selber auf die jüdische und christliche Offenbarungsschrift. 48, 29 „Dies ist ihr (der Anhänger Muhammeds) Gleichnis in der Tôrâh, und ihr Gleichnis im Evangelium ist wie Samen, der seinen Halm hervortreibt, dann ihn kräftigt, (zur Ähre) anschwillt und sich auf ihren Stengel gerade hinstellt, indem er den Säemann erfreut, damit[1] über sie (Muhammeds Anhänger) die Ungläubigen zornig werden". Aber weder in der Tôrâh noch im Evangelium[2] lässt sich ein solches Gleichnis nachweisen.

Das Unendliche und Unermessliche weiss Muhammed durch recht drastische Beispiele vorstellig zu machen. So sagt er 31, 26[3] „Wenn die Bäume auf der Erde Schreibfedern wären und er (Gott) das

[1] لِ giebt hier, wie sehr oft, und wie BAID. II, p. ٢٧٢ Z. 2 ganz richtig bemerkt, die عِلَّة لِتَشْبِيهِهِمْ an.

[2] MAIER, Christliche Bestandteile des Korans (Zeitschrift für Theologie. 2. Bd. 1. Heft. Freiburg 1839. S. 91) glaubt, dass Muhammed das Gleichnis vom Senfkorn Matth. 13, 31 f. Marc. 4, 30—32. Luc. 13, 18 f. im Auge habe. Eher könnte man an den Frucht bringenden Samen Matth. 13, 8. 23. Marc. 4, 8. 20. Luc. 8, 8. 15 im Gleichnis vom vierfachen Acker denken, wo alsdann der Säemann im Evangelium dem Säemann in der Korânstelle entsprechen würde.

[3] Vgl. auch 18, 109. Ein ähnliches Beispiel findet sich in anderm Zusammenhange im كتاب احوال القيمة Arabisch und Deutsch mit Anmerkungen herausgegeben von M. WOLFF, Muhammedanische Eschatologie. Leipzig 1872. Kap. 42 باب فى ذكر الوان العذاب على قدر اعمالهم „Von den verschiedenen Arten der Strafe nach Massgabe ihrer (der Menschen) Handlungen." p. ٩٧, übers. S. 173: „Wenn das Wasser der Meere Tinte wäre und die Bäume Schreibfedern und die Menschen und Genien Schreiber, so würden die Schreibfedern zerbrechen, die Menschen und Genien vergehen und alle Meere erschöpft werden. Wenn dann 70000 Scharen ebenso viel andere (Meere und Schreibfedern) herbeibrächten, so würde dies alles erschöpft werden, und die Menschen und Genien würden vergehen,

Meer in sieben Tintenmeere ausdehnte, so würden die Worte Gottes doch nicht erschöpft werden (d. h. nicht vollständig aufgeschrieben werden)". Nach IBN HIŠÂM I, p. ١٩٧ Z. 2 v. u. — p. ١٩٨ wurde diese Stelle in Bezug auf eine Äusserung jüdischer Schriftgelehrten von Medîna geoffenbart, welche behaupteten, dass in der Tôrâh die Erklärung aller Dinge enthalten sei.

Umgekehrt gebraucht er zur Bezeichnung der Kleinheit und Geringfügigkeit folgende Redewendungen: 4, 44 „Gott ist (gegen die Menschen) nicht مِثْقَالَ ذَرَّةٍ das Gewicht einer Ameise ungerecht". — V. 52. 79 „Nicht wird ihnen فَتِيلًا ein Fädchen am Dattelkern Unrecht gethan" oder V. 123 نَقِيرًا „eine Rille am Dattelkern". — V. 56 „Können sie (die Juden) etwa an der Herrschaft Gottes Anteil haben, während sie doch den Menschen nicht eine Rille am Dattelkern geben?"

# Zweites Kapitel.

## Das Wesen der Offenbarung.

### § 4. Der Offenbarungsbegriff.

Wir haben im vorhergehenden Kapitel gesehen, welche spezielle Beziehung sich Muhammed selber zur Offenbarung giebt. Wir gehen nun im folgenden zu der Untersuchung über, wie er sich das Wesen der Offenbarung im allgemeinen dachte. Hierbei wollen wir dasselbe zunächst genetisch entwickeln, um sodann im Anschluss hieran die einzelnen Offenbarungsbegriffe zu analysieren.

Welches also war die Veranlassung der Offenbarung? Wir beginnen mit dem Sündenfall.

Es war ein Zustand höchsten irdischen Glücks, in dem sich der erste Mensch Adam im Paradiese befand. Gott sagt zu ihm Sûre 20, 116: „Du hungerst nicht und gehst nicht nackt. 117 Du leidest weder Durst noch Hitze". Zu diesem Freisein von leiblicher Not

---

bevor die Zahl der Zeiträume der Hölle aufgeschrieben werden könnte." Dieselben betragen, wie im folgenden auseinandergesetzt wird, 40000 Jahre, das Jahr = 40000 Monaten, der Monat = 40000 Tagen, der Tag = 70000 Stunden, die Stunde = 1 Jahr von den Jahren dieser Welt.

kam die göttliche Verehrung, die Adam von seiten der Engel[1] zu teil wurde V. 115. Aber Gott hatte ihm verboten, von der Frucht des Baumes[2] zu essen, und ihn ermahnt, vor seinem Feinde, dem Teufel[3], auf der Hut zu sein V. 114f. Derselbe hatte schon vorher wegen seiner Weigerung[4], den von Gott geschaffenen Menschen anzubeten, das Paradies verlassen müssen 15, 29—34. Gott sprach V. 35: „Auf dir soll bis zum Tage des Gerichts der Fluch ruhen". Der Teufel sagte 36: „Mein Herr, gieb mir bis zum Tage der Auferstehung Frist!" Gott antwortete 37f.: „Dir soll bis zum Tage der vorherbestimmten Zeit Frist gewährt werden". Der Teufel sprach 39: „Mein Herr, weil du mich irre geführt hast, so will ich ihnen auf der Erde ausschmücken (d. h. ich will den Menschen ihren Ungehorsam schön erscheinen lassen), وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ und ich will sie irre führen insgesamt[5], 40 ausgenommen deine Knechte unter ihnen, die rechtschaffenen". Gott sagte 41: „Dies ist bei mir der rechte Weg. 42 Aber über meine Knechte sollst du keine Gewalt haben[6] ausser, wer dir von den irre gehenden folgen wird". Die den Ungehorsamen angedrohte Strafe der Hölle V. 43f. und der den Gottesfürchtigen in

---

1 مَلَائِكَة, Sing. مَلَك (hebr. מַלְאָךְ, syr. ܡܰܠܰܐܟܳܐ) ist, worauf der Pluralis fractus hindeutet, äthiopischen Ursprungs. Vgl. መልአክ *mal'ak* „Engel" Pl. መላእክት *malâ'ekt* A. DILLMANN, Lex. ling. Aeth. p. 48.

2 Er sprach: „O Adam, bewohne du und dein Weib das Paradies! Esset, wovon ihr wollt! Aber nähert euch diesem Baume nicht, damit ihr nicht zu den Frevlern gehört!" 7, 18; 2, 33. — BAID. I, p. ٥٦ Z. 23 والشجرة هى الحنطة او الكرمة او التينة „Der Baum ist der Weizen oder der Weinstock oder der Feigenbaum."

3 إِبْلِيس *iblîs* ist nicht, wie man gewöhnlich annimmt, aus dem griechischen διάβολος entstanden, da in diesem Falle das Verschwinden des d unerklärlich wäre, sondern die If'îl-Form von √بَلَسَ.

4 Er sagte 15, 33: „Soll ich etwa einen Menschen anbeten, den du aus trocknem Lehm und geformtem Schlamm geschaffen hast?" und 38, 77: „Ich bin besser als er (der Mensch). Mich hast du aus Feuer geschaffen und ihn aus Lehm"=7, 11.

5 7, 15: „Ich will ihnen auf deinem rechten Wege nachstellen. 16 Ich will von ihrer vorderen, ihrer hinteren, ihrer rechten und ihrer linken Seite zu ihnen kommen, so dass du die meisten von ihnen nicht dankbar finden wirst."

6 17, 67 „Denn sie haben an deinem Herrn einen hinreichenden Beschützer."

Aussicht gestellte Aufenthalt im Paradiese V. 45—48 soll die Menschen von der Gemeinschaft mit dem Teufel zurückschrecken und sie zum Gehorsam gegen Gottes Willen antreiben[1].

20, 118 heisst es weiter: „Da flüsterte ihm der Satan zu, indem er sprach[2]: O Adam, soll ich dir zeigen شَجَرَةِ ٱلْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَا يَبْلَى den Baum der Ewigkeit und einer Herrschaft, welche nicht vergeht[3]? Adam und sein Weib fallen der Verführung des Teufels zum Opfer: sie essen von dem Baume. وَعَصَى رَبَّهُ فَغَوَى „Er war seinem Herrn ungehorsam, darum irrte er“ V. 119. Kurz und treffend ist hier das Wesen der ersten Sünde gekennzeichnet, sie war Ungehorsam gegen Gottes Gebot. Ausstossung aus dem Paradiese auf die Erde und gegenseitige Feindschaft der Menschen untereinander war die Strafe[4], die Gott über sie verhängte V. 121; 2, 34. 36; 7, 23f.

Gott überliess jedoch den gefallenen Menschen nicht sich selbst, sondern nahm sich seiner an. 20, 120 ثُمَّ ٱجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى „Sodann erwählte er sich ihn. Darum wandte er sich zu ihm, indem er ihn leitete[5]“. Er sagte V. 121f.: „Wenn dann von mir هُدًى eine Leitung zu euch kommen wird, so wird derjenige, welcher meiner Leitung folgt, nicht irre gehen und nicht unglücklich sein. 123 Aber wer von meiner Ermahnung abweicht, dem wird ein Leben im Unglück beschieden sein. 124 Und wir werden ihn am Tage der Auferstehung blind vor uns erscheinen lassen“. Vgl. 2, 36f.

---

1 Diese Erzählung findet sich mit wenigen Abweichungen noch 38, 71—85; 17, 63—67; 7, 10—17.

2 7, 19: „Euer Herr hat euch nur deshalb diesen Baum verboten, dass ihr nicht Engel seiet oder ewig lebet. 20 Er schwur ihnen: Ich bin euch ein guter Ratgeber. 21 So täuschte er sie denn.“

3 Gen. 2, 9 führt dieser Baum einen anderen Namen, nämlich עֵץ הַדַּעַת טוֹב וָרָע „Der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen.“ — Im übrigen giebt sich Muhammeds Darstellung des Sündenfalls als Erweiterung des alttestamentlichen Berichts Gen. Kap. 3 zu erkennen.

4 Sûre 2, 34 فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَانُ عَنْهَا „Da liess sie der Satan an ihm (nämlich dem Baume ٱلشَّجَرَةِ V. 33) straucheln (Oder عَنْهَا bezieht sich auf das Paradies ٱلْجَنَّةِ V. 33, so dass zu übersetzen wäre: er liess sie aus demselben fallen, vertreiben) und brachte sie aus dem Zustand (des Glücks), in welchem sie sich befanden.“

5 2, 35 „Da lernte Adam von seinem Herrn Worte.“ Ihren Inhalt bildeten nach den Auslegern das Sündenbekenntnis und die Bitte um Vergebung.

Muhammed nennt den Teufel غَرُورًا „Betrüger“ der Menschen 35, 5; 57, 13 oder خَذُولًا 25, 31, welcher sie in betreff Gottes d. h. seines Erbarmens und seiner Gerechtigkeit täuscht 35, 5. Er ist ihnen عَدُوٌّ مُبِينٌ „ein offener Feind“ 36, 60; 43, 62; 17, 55. Er sucht, unter ihnen Zwietracht zu erregen 17, 55 und sie vom rechten Wege abzubringen 43, 36. 62. Er ist der قَرِين „Verbündete[1]“ der Frevler 50, 26; 43, 35 und ladet seine Anhänger nur dazu ein, dass sie Gefährten der Hölle werden 35, 6. Darum spricht Gott am Endgericht zu denselben 36, 60: „Befahl ich euch nicht, o Söhne Adams, dass ihr nicht dem Satan dienen sollt — denn er ist euch ein offener Feind —, 61 sondern dass ihr mir dienet? Dies ist der rechte Weg. 62 Und nun hat er von euch eine grosse Menge irre geführt“.

Eine andere Bezeichnung des Satans tritt uns Sûre 114, 1—6 entgegen, wo Muhammed spricht: „Ich nehme meine Zuflucht zu dem Herrn der Menschen, dem König der Menschen, dem Gott der Menschen مِنْ شَرِّ ٱلْوَسْوَاسِ ٱلْخَنَّاسِ vor dem Bösen des Einflüsterers[2], welcher sich zurückzieht, ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ welcher in die Brust der Menschen einflüstert, مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ vor den Dämonen und den Menschen“. Hiernach giebt der Teufel den Menschen böse Gedanken ein, wobei er sich nach V. 6 der Dämonen und Menschen als Werkzeuge bedient. Nur der Gedanke an Gott macht seine Versuchungen erfolglos und zwingt ihn zum Rückzug. ZAMAḪŠARÎ II, p. ٢٩٤ Z. 8—7 v. u.[3]: „Wenn der Mensch seines Herrn gedenkt, zieht sich der Satan zurück und wendet sich ab. Wenn er aber nachlässig ist, so flüsstert er ein“. Ähnlich heisst es Sûre 23, 99: „Mein Herr, ich nehme zu dir meine Zuflucht vor den هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ Einflüsterungen der Satane. 100 Ich nehme zu dir meine Zuflucht, dass sie (die Satane) nicht zu mir kommen“. Ferner 7, 200 „Wenn die Gottesfürchtigen طَائِفٌ eine Erscheinung vom Satan berührt, so gedenken sie (Gottes). Darum sehen sie (die List des Satans). 201

---

1 37, 22 werden die Satane أَزْوَاج „Genossen“ der Ungerechten genannt.

2 *waswâs*, ein Wort, bei dem das Schallnachahmende in trefflicher Weise zum Ausdruck gelangt.

3 اذا اذكر الانسان ربّه خنس الشيطان وولّى فاذا غفل وَسْوَسَ اليه

Aber ihre (der Satane) Brüder führen sie weit in den Irrtum hinein. Sodann stehen sie (die Ungläubigen) nicht davon (vom Irrtum) ab".

Diesen Anfechtungen des Teufels ist jeder Mensch von dem Zeitpunkte ab, wo er durch seine Geburt in das Dasein tritt, sein ganzes Leben hindurch ausgesetzt. Schon das viele Schreien der Säuglinge soll Muhammed auf dämonische Einwirkungen zurückgeführt haben. Hierüber erwähnt BAIḌ. I, p. ١٥٣ Z. 13f.[1] nachstehende Tradition: „Auf die Autorität des Propheten wird erzählt: Es wird kein Kind geboren, ohne dass es der Satan, wenn es geboren wird, berührt. Darum schreit es infolge seiner Berührung. Ausgenommen sind nur Maria und ihr Sohn (Jesus)".

Die Frage, ob sich im Ḳorân die Lehre von der Erbsünde findet, muss entschieden verneint werden. Wenn Noah Sûre 71, 27 sagt: „Mein Herr, lass nicht einen von den Ungläubigen auf der Erde übrig. 28 Denn wenn du sie übrig lässt, werden sie deine Knechte irre leiten und nur Frevler und Ungläubige erzeugen[2]", so darf man dies ebenso wenig auf die Erbsünde beziehen wie das Dictum des HORAZ Carm. III, 6, 46—48:

„aetas parentum peior avis tulit"
„nos nequiores, mox daturos"
„progeniem vitiosiorem",

durch welches er den sittlichen Verfall seiner Zeit geisselt. Ebenso beziehen sich jene Worte Noahs nur auf seine Zeit; dieselbe ist so verderbt, dass die folgende Generation nicht besser ist als die vorhergehende.

Ohne also die einzelne Sünde unter den Gesichtspunkt einer die ganze Menschheit durchziehenden, sich vererbenden Seuche zu stellen, fasst Muhammed dieselbe lediglich als eine bei jedem einzelnen individuell selbständig auftretende Erscheinung, eine durch den Satan verursachte Handlung des Ungehorsams gegen Gott. Die Sünde entspringt aus der bösen Lust هَوًى, welche sich infolge der Verfüh-

---

[1] وعن النبىّ صلعم ما مِن مَوْلودٍ يولد الّا والشيطان يمسّه حين يولد فيستهلّ من مسّه الّا مَرْيَمَ وابنَها

[2] وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا

rung des Teufels regt. So heisst es von der gottlosen Nachkommenschaft, welche auf die von Adam bis Jakob reichende gläubige Generation folgte, Sûre 19, 60: „Sie verliessen das Gebet und folgten اَلشَّهَوَاتِ den Begierden". Die böse Lust führt den Menschen vom Wege Gottes ab 38, 25. Ihr folgen diejenigen, die ohne Leitung von Gott sind 28, 50; 30, 28, indem sie jene zu ihrem Gott machen 25, 45.

Vor diesem Zustand der Gottentfremdung kann sich der Mensch dadurch bewahren, dass er der ihm von Gott dargebotenen Leitung folgt. Dieselbe ist enthalten in der Offenbarung. Durch letztere thut Gott den Menschen seinen Willen kund und giebt ihnen die Möglichkeit, sich durch Befolgung seiner Gebote Gottes Wohlgefallen und ein Anrecht auf Lohn, nämlich den Wiedereintritt in das Paradies und das ewige Leben, zu erwerben.

Gott sagt 92, 12 إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى „Uns liegt wahrlich die Leitung (der Menschen) ob". 6, 70 إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَى „Die Leitung Gottes ist die (einzige) Leitung". Dieser Begriff dient besonders häufig zur Bezeichnung des Ḳorân. Derselbe ist eine Leitung zur Wahrheit 27, 2. 79; 45, 19; 31, 2; 39, 24; 7, 50; 2, 1. 91; 61, 9. — يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ „Er leitet zu dem (حالة „Zustande" Baiḍ. I, p. ٥٣٤ Z. 21), welcher der rechte ist" 17, 9.

Dasselbe gilt auch von den früheren Offenbarungsschriften. „Gott sandte vorher die Tôrâh und das Evangelium هُدًى لِلنَّاسِ als Leitung für die Menschen" 3, 2. „Wir gaben", sagt Gott 40, 56, „dem Moses اَلْهُدَى die Leitung", „das Buch (die Tôrâh) zur Leitung" 28, 43.

Die Rechtschaffenen befinden sich عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ „auf der Leitung seitens ihres Herrn" 31, 4.

هُدًى *húdan*[1] „Leitung" gehört zu den Ausdrücken, welche Muhammed dem Wüstenleben entlehnt hat. Dieselben waren den Mekkanern,

[1] In der eigentlichen lokalen Bedeutung findet sich dies Nomen Sûre 20, 10. Als sich Moses im Dunkel der Nacht in der Wüste verirrt hat, sagt er beim Erblicken des Feuers (vgl. Ex. 3, 3) zu seinen Begleitern: „Vielleicht finde ich durch das Feuer هُدًى einen Weg." Das Verbum هَدَى findet sich V. 81, wo es von Pharao heisst: وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدَى „Er führte sein Volk irre, und nicht leitete er es." Und 37, 23 sagt Gott am Gerichtstage zu den Engeln: فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ ٱلْجَحِيمِ „Führet sie (die Frevler) auf den Weg zur Hölle!"

die auf ihren Handelsreisen mit ihren Karawanen die Wüste durchzogen, vollkommen geläufig, so dass sie sich als Träger der ihnen fremden Offenbarungsbegriffe vortrefflich eigneten.

„Wen Gott يَهْدِ leitet, der ist ٱلْمُهْتَدِى der richtig Geleitete. Wen er aber يُضْلِلْ irre führt, die kommen um“ 7, 177. „Wen Gott irre führt, für den giebt es keinen هَادِىَ Leiter. Er lässt sie فِى طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ in ihrem Irrtum umherirren“ 7, 185; 13, 33. Im Gegensatz also zu هُدًى steht ضَلَالٌ *dalâl.* Die Übersetzung „Irrtum“ wird der ursprünglichen Bedeutung dieses Begriffs nicht ganz gerecht. Derselbe bezeichnet zunächst das Abirren vom rechten Wege, dann das Irregehen, die Irre, woraus sich erst sekundär der Begriff „Irrtum“ ableiten lässt. Denn wer vom rechten Wege der Wahrheit abgeirrt ist, wandelt auf dem Irrwege, im Irrtum. Die Frevler befinden sich فِى ضَلَالٍ „in der Irre“ 54, 47. Der Ausdruck verbindet sich mit den Adjektiven بَعِيدٌ „fern“ 50, 26 und مُبِينٌ „offenbar“ 28, 85. Sie sind ٱلضَّالُّونَ „die irrenden“ 56, 51. 92; 37, 67. — ضَلُّوا „Sie sind abgeirrt“ 20, 94 — عَنْ سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ[1] „von der Geradheit des Wegs (vom geraden Wege)“ 5, 81. 65[2]. Gleichbedeutend mit ضَلَالٌ steht زَيْغٌ „Abweichen (von der Wahrheit)“ 3, 5. — 3, 6: „O unser Herr, لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا lass unsere Herzen nicht abweichen, nachdem du uns geleitet hast“. 61, 5 heisst es von den sich gegen Moses widersetzenden Israeliten: „Als sie زَاغُوا abgewichen waren, أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ liess Gott ihre Herzen abweichen (BAID. II, p. ٣٣٠ Z. 13f.[3] „Er wandte sie von der Annahme der Wahrheit und dem Vorsatz zu rechtschaffenem Handeln ab“). لَا يَهْدِى Nicht leitet er die frevelhaften Leute“.

Muhammed betrachtet die Offenbarung also unter dem Gesichtspunkte einer Leitung. Das Mittel derselben ist die Ermahnung. Wer ihr folgt, wird zu Gott hingeführt. 73, 19; 76, 29 „Dieser Korân ist eine Ermahnung (Erinnerung). Wer will, اِتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا nimmt zu seinem Herrn den Weg“, ein Ausdruck, welcher mit dem 7, 177

---

[1] Das Verbum verbindet sich mit dem Accusativ des Nomens 60, 1 ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ

[2] أَضَلُّ hier und anderwärts ist Adjektiv.

[3] صرفها عن قبول الحقّ والمَيْل الى الصواب

sich findenden فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِى „der ist der richtig Geleitete“ identisch ist. 76, 3 sagt Gott in Bezug auf den Menschen: هَدَيْنَاهُ ٱلسَّبِيلَ „Wir haben ihn den (rechten) Weg geleitet“. عَنْ سَبِيلِ ٱللَّهِ „Vom Wege (*sabîl*[1]) Gottes[2]“ suchen die Satane 43, 36[3] — die Ungläubigen 47, 34. 36; 8, 36. 49; 4, 165; 9, 9 — die Juden 3, 94, die Gläubigen abzubringen[4].

Der Ausdruck فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ „im Wege Gottes“ im Sinne von „für Gottes Sache“ findet sich in medînischen Sûren besonders bei Aufforderung der Muslime zur Hingabe des Vermögens 2, 191. 263f.; 47, 40; 8, 62 sowie zum Kampfe gegen die Ungläubigen: „Kämpfet!“ قَاتِلُوا 2, 186. 245; 3, 160 — جَاهِدُوا 9, 41; 5, 39; تُجَاهِدُونَ 61, 11. سَبِيلٌ in letzterem Sinne geht also in die Bedeutung von ٱلْقِتَالُ[5] „der Kampf“ über, so 2, 274, wo Muhammed ermahnt, man solle gegen die Armen wohlthätig sein, „welche أُحْصِرُوا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ im Wege Gottes (nämlich im Kriege) zurückgehalten (beschäftigt) sind und nicht die Erde durchwandern können (um sich Reichtümer zu erwerben)“. Man vergleiche auch die Verbindung ٱلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِى سَبِيلِهِ „die, welche in seinem Wege kämpfen“ 61, 4; 4, 76-78. — Derselbe Ausdruck steht auch vom Kampfe der Israeliten gegen die umwohnenden Götzendiener. Als jene von Samuel einen König fordern, sprechen sie 2, 247: نُقَاتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ „Wir wollen im Wege Gottes kämpfen“.

Andere Ausdrücke für „Weg“ sind طَرِيقَةٌ 72, 16 لَوِ ٱسْتَقَامُوا[6]

---

1 Ebenso wie هُدًى wird auch سَبِيلٌ im Korân in lokaler Bedeutung gebraucht. So 71, 18f. „Gott hat euch die Erde zu einem Teppich gemacht, damit ihr auf ihr سُبُلًا فِجَاجًا auf breiten Wegen gehen könnt.“ — 20, 55 „Gott hat euch auf ihr سُبُلًا Wege bereitet.“

2 Denselben Ausdruck finden wir im Munde der Pharisäer Christo gegenüber Matth. 22, 16: „Meister, wir wissen, dass du wahrhaftig bist und τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ den Weg Gottes in Wahrheit lehrst.“ Vgl. ἡ ὁδός Act. 9,2; 18,25; 19,9. 23; 22,4; 24,14. 22.

3 43, 36 ist das Wort determiniert: السَّبِيل

4 Neben صَدَّ, welches in den vorhergehenden Stellen steht, findet sich ضَلَّ IV Sûre 39, 11 لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِهِ „damit er (der Ungläubige) von seinem (Gottes) Wege irre führe.“

5 2, 212. 247; 8, 66; 47, 22; 3, 117; 4, 79; 33, 25.

6 Das Verbum findet sich allein ohne Verbindung mit dem Nomen 41, 5 فَٱسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ „darum richtet euren Weg gerade zu ihm (Gott) hin!“

عَلَى ٱلطَّرِيقَةِ „Wenn sie sich auf den Weg gestellt haben“ d. h. wenn sie die Offenbarung angenommen, sich zu Gott bekehrt haben — sowie نَجْدَ. 90, 10 sagt Gott in Bezug auf einen Gegner[1] Muhammeds: هَدَيْنَاهُ ٱلنَّجْدَيْنِ „Wir haben ihn die beiden Wege[2] geführt“ nämlich طَرِيقَ ٱلْخَيْرِ وَٱلشَّرِّ „den Weg des Guten und des Bösen“. BAIḌ. II, p. ۴۰۴ Z. 5. — 5, 52 spricht Gott zu den Menschen: „Einem jeden von euch haben wir gegeben شِرْعَةً einen Weg zum Wasser (BAIḌ. I, p. ٢٦٠ Z. 23 „er vergleicht damit die Religion, weil sie ein Weg zu dem ist, was das ewige Leben verschafft“) und مِنْهَاجًا einen deutlichen Weg (in der Religion)“.

Der Prophet bittet Gott Sûre 1[3] V. 5, dass er sich und den Seinen zum wahren Glauben, zur richtigen Religion verhelfen möge

[1] Derselbe heisst nach BAIḌ. II, p. ۴۰٣ Z. 26 Abû 'l-Ašáddu ibn Kalda.

[2] Wir wollen nicht unterlassen, auf die vielleicht nur zufällige Übereinstimmung dieses Ausdrucks mit „den beiden Wegen“ hinzuweisen, von denen in der Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων die Rede ist, einer Schrift, welche in christlichen Kreisen Oberägyptens in der Zeit von 135—165 verfasst ist, herausgegeben u. a. von ADOLF HARNACK, Die Lehre der zwölf Apostel. Leipzig 1884 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur von OSCAR VON GEBHARDT und ADOLF HARNACK II. Band. Heft 1). Daselbst heisst es I, 1: Ὁδοὶ δύο εἰσί, μία τῆς ζωῆς καὶ μία τοῦ θανάτου „Zwei Wege giebt es, einen des Lebens und einen des Todes“. Vgl. Matth. 7, 13 ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ἀπώλειαν „der Weg, der zum Verderben führt“. V. 14 ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωήν „der Weg, der zum Leben führt“. Jer. 21, 8 „So spricht Jahwe: Siehe ich lege euch vor אֶת־דֶּרֶךְ הַחַיִּים וְאֶת־דֶּרֶךְ הַמָּוֶת den Weg des Lebens und den Weg des Todes.“

[3] Man hat Sûre 1, deren sieben Verse unseren sieben Bitten entsprechen, nicht unpassend das Vaterunser der Muhammedaner genannt. Nach einer Bestimmung Muhammeds soll dieselbe bei jedem längeren Gebete recitiert werden. Hierauf beziehen sich die Worte Sûre 15, 87 „Wir haben dir سَبْعًا مِنَ ٱلْمَثَانِي sieben zu wiederholende Verse gebracht, wozu ĠAL. I, p. ٦٣٢ Z. 10—13 v. o. bemerkt: الفاتحة „die Eröffnerin“ (so heisst Sûre 1, weil sie in der Sammlung der Sûren im Ḳorân zu Anfang steht) لأنّها تُثَنَّى فى كلّ رَكْعَة „weil sie bei jeder *rak'a* Gebetstour wiederholt wird.“ Dieses innige Gebet voll tiefer Religiosität hat folgenden Wortlaut: „Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmers. V. 1 „Das Lob ist Gottes, des Herrn der Geschöpfe, 2 des barmherzigen Erbarmers, 3 der da herrschet am Tage des Gerichts. 4 Dir dienen wir, und von dir erflehen wir Hilfe. 5 Führe uns den rechten Weg! 6 den Weg derer, gegen die du huldvoll bist, 7 denen nicht gezürnt wird, und die nicht irre gehen.“

mit den Worten: ٱهْدِنَا ٱلصِّرَاطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ „Führe uns den rechten Weg[1]!" Denselben beschreibt er sowohl nach seiner positiven Seite V. 6 صِرَاطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ „den Weg derer[2], gegen die du huldvoll bist[3]", als auch nach der negativen V. 7 غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّالِّينَ „denen[4] nicht gezürnt wird (denen du nicht zürnst), und die nicht irre gehen".

3, 96 وَمَنْ يَعْتَصِمْ بِٱللّٰهِ فَقَدْ هُدِىَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ „Wer sich fest an Gott hält, ist zum rechten Wege geleitet". Ebenso heisst es von den Gläubigen 22, 24: هُدُوا إِلَى صِرَاطِ ٱلْحَمِيدِ „Sie sind zum Wege des Gepriesenen (nämlich Gottes) geleitet". Wer von Gott geleitet wird, befindet sich عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ auf dem rechten Wege. Dies gilt in erster Linie von Muhammed selber 36, 2f. Denn wenn er andere zum rechten Wege führen soll 42, 52, إِلَى صِرَاطِ ٱلْعَزِيزِ

---

[1] Diese Redewendung erinnert an Psalm 27, 11 נְחֵנִי בְּאֹרַח מִישׁוֹר „Führe mich auf ebenem Wege!" Vgl. auch Ps. 25, 4 דְּרָכֶיךָ יְהוָה הוֹדִיעֵנִי אֹרְחוֹתֶיךָ לַמְּדֵנִי „Jahwe, zeige mir deine Wege, lehre mich deine Steige!" ferner Ps. 86, 11; 119, 27; 143, 8.

[2] Den allgemein gehaltenen Worten V. 6 f. wird von den arabischen Auslegern eine bestimmte Beziehung gegeben. Zu V. 6 bemerkt BAID. I, p. ٩ Z. 9 f.: „Man sagt: diejenigen, gegen die du huldvoll bist, sind die Propheten. Andere: der Prophet (Muhammed) und seine Anhänger. Andere: die Anhänger des Moses und Jesu". — Ebd. p. ١٠ Z. 1 f.: „Man sagt: diejenigen, welchen gezürnt wird, sind die Juden nach dem Worte des Erhabenen (Sûre 5, 65): „welche Gott verflucht hat, und welchen er zürnt". Und die Irrenden sind die Christen nach seinem Worte (Sûre 5, 81): „Sie sind vorher abgeirrt und haben viele irre geführt". Ebenso ZAM. I, p. ٨ Z. 10 f. v. o. und kürzer ĞAL. I, p. ٤ Z. 6—8 v. o.

[3] Das Perfekt bedeutet hier: Du bist es gewesen und bist es immer noch.

[4] Die Übersetzungen von L. ULLMANN, Der Koran a. a. O. S. 1 „und nicht den Weg derer, über welche du zürnst, und nicht den der Irrenden", M. KASIMIRSKI, Le Koran, traduction. Nouvelle édition. Paris 1865. p. 2 „Non pas de ceux qui ont encouru ta colère ni de ceux qui s'égarent", G. SALE, The Koran, translated into English. 2 vol. London 1764. I, p. 2 „not of those against whom thou art incensed, nor of those who go astray", J. M. RODWELL, The Ḳorân: Translated from the Arabic. London 1876. p. 11 „Not of those with whom Thou art angered nor of those who go astray" und C. A. NALLINO, Chrestomathia Qorani Arabica. Lipsiae 1893. p. 10 „non eorum, contra quos iracunde actum est a te" sind aus sprachlichen Gründen unmöglich, da es sonst, wie NÖLDEKE, Gesch. d. Qorâns. S. 87 Anm. 5 richtig bemerkt, heissen müsste: غَيْرِ صِرَاطِ ٱلْمَغْضُوبِ الخ

ٱلْحَمِيدِ „zum Wege des Mächtigen, Gepriesenen" 14, 1, so muss er sich zunächst selber darauf befinden. Derselbe besteht darin, dass man Muhammed folgt[1] 43, 61, Gott dient[2] 19, 37 und rechtschaffen handelt 15, 41.

Für صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ gebraucht Muhammed den synonymen Begriff رُشْد[3] 2, 257, wo es von Muhammeds Offenbarung heisst: قَدْ تَبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ „Es ist der rechte Weg vom Irrtum deutlich unterschieden" und 21, 52: „Wir haben vorher dem Abraham رُشْدَهُ seinen rechten Weg gegeben" d. h. ihn richtig geleitet — oder رَشَد 72, 14 „Die, welche gottergeben sind, jene تَحَرَّوْا رَشَدًا erstreben einen rechten Weg".

هُدًى „Leitung" findet sich zuweilen in Verbindung mit einem andern Offenbarungsbegriff, nämlich نُورٌ *nûr* „Licht". So heisst es 6, 91 von der Tôrâh: „Moses brachte sie نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ als Licht und Leitung für die Menschen". 5, 48: „Wir (nämlich Gott) sandten die Tôrâh herab, in der هُدًى Leitung und نُورٌ Licht enthalten ist (Baiḍ. I, p. ٢٥٨ Z. 19f. „sie enthält, was von den Rechtssprüchen unsicher ist"), durch welches die Propheten, die gottergeben waren, sowie ٱلرَّبَّانِيُّونَ[4] die Rabbinen und ٱلْأَحْبَارُ die Schriftgelehrten den Juden Recht sprachen". 5, 50: „Wir gaben Jesu das Evangelium[5], in welchem هُدًى وَنُورٌ Leitung und Licht ist".

Ebenso nennt Gott Muhammeds Offenbarung, indem er Moses gegenüber auf ihn hinweist, 7, 156 ٱلنُّورَ ٱلَّذِى أُنْزِلَ مَعَهُ „das Licht, welches mit ihm gesandt ist". Baiḍ. I, p. ٣٤٧ Z. 16—18[6] giebt hierzu

[1] Ebenso sagt Abraham zu seinem götzendienerischen Vater 19, 44: „Folge mir! أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا Ich will dich einen ebenen Weg führen."

[2] Vgl. die Worte Gottes zu den Frevlern am Gericht 36, 61.—43, 64 spricht Jesus: „Gott ist mein Herr und euer Herr. Darum dienet mir! Dies ist der rechte Weg."

[3] Das Verbum findet sich 49, 7: Die Gläubigen sind ٱلرَّاشِدُونَ „die, welche auf dem rechten Wege wandeln."

[4] Es ist das syrische ܪܒܢܐ „die Lehrer".

[5] Tôrâh und Evangelium heissen 3, 181 ٱلْكِتَابُ ٱلْمُنِيرُ „das erleuchtende Buch".

[6] معه أى مع نبوّته يعنى القرانَ وإنّما سمّاه نورا لانّه بإعجازه ظاهر أمرُه مُظْهِرٌ غَيْرَه أو لانّه كاشف الحقائق مُظْهِر لها

eine doppelte Erklärung: „mit ihm d. h. mit seinem Prophetentum. Er meint den Ḳorân und nennt ihn ein Licht, nur weil seine Sache in seinem Ausdruck deutlich ist, anderes verdeutlichend. Oder weil er die Wahrheiten offenbart, sie verdeutlichend“. Letztere Erklärung scheint dem Sinne des Wortes mehr zu entsprechen und an dieser Stelle geradezu gefordert zu werden: „diejenigen, welche dem Lichte folgen werden, sind die Glücklichen“, Hier kommt es also nicht sowohl auf die Form, den deutlichen Ausdruck, an als vielmehr auf den Inhalt, nämlich die darin deutlich ausgesprochene Wahrheit. 42, 52 sagt Gott von „dem Buche“ (dem Ḳorân): جَعَلْنَاهُ نُورًا „Wir setzten es zu einem Licht, durch das wir von unseren Dienern نَهْدِى leiten, wen wir wollen“. 4, 173: „O ihr Menschen, wir sandten zu euch نُورًا مُبِينًا ein deutliches Licht“. 64, 8: „Glaubet an ٱلنُّورِ das Licht, welches wir herabgesandt haben!“ Derjenige, dessen Brust Gott für den Islâm erweitert hat, „ist عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ im Besitz von Licht seines Herrn“ 39, 23.

Wie im Sprachgebrauch des Alten[1] und Neuen[2] Testaments, so finden sich auch im Ḳorân die Gegensätze „Licht und Finsternis“ häufig nebeneinander. Gott zu Muhammed 14, 1: „Wir haben das Buch zu dir herabgesandt, لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَاتِ إِلَى ٱلنُّورِ damit du die Menschen aus den Finsternissen (der Irre und des Unglaubens) zum Lichte (der Leitung und des Glaubens) herausführest[3]“. 33, 44f.: „Wir haben dich gesandt سِرَاجًا مُنِيرًا als eine leuchtende Leuchte“, wozu BAIḌ. II, p. ١٣١ Z. 9[4] bemerkt: „durch die man von den Finsternissen der Unwissenheit Licht erhält, und an deren Licht das Licht der Einsicht angezündet wird“.

5, 18 „Es ist von Gott نُورٌ ein Licht und eine deutliche Schrift zu euch gekommen (BAIḌ. I, p. ٢٥١ Z. 26 — p. ٢٥٢[5] „er meint den

[1] אוֹר und חֹשֶׁךְ bzw. צַלְמָוֶת Jes. 5, 20; 9, 1; 42, 6f. 16.

[2] φῶς und σκότος bzw. σκοτία (Pešîṭthâ ܢܘܗܪܐ und ܚܫܘܟܐ) Matth. 4, 16. Act. 26, 18. Eph. 5, 8. I Joh. 2, 8.

[3] 14, 5 „Wir sandten den Moses mit unseren Zeichen: Führe heraus dein Volk aus den Finsternissen zum Licht!“

[4] يُسْتَضاء به عن ظلمات الجهالة ويُقْتَبس من نوره انوار البصائر

[5] يعنى القران فانّه الكاشف لظلمات الشكّ والضلال

Ḳorân. Denn er enthüllt das Dunkel des Zweifels und der Irre"), durch welche Gott den, der seinem (Gottes) Wohlgefallen folgt, يَهْدِى سُبُلَ ٱلسَّلَامِ auf die Wege des Friedens[1] leitet (BAII. p. ٢٠٢ Z. 3[2] „die Wege der Sicherheit vor der Strafe"), sie mit seinem Willen aus den Finsternissen zum Lichte führt[3] وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ und sie zum rechten Wege leitet". In diesem Sinne heisst Gott „der Beschützer der Gläubigen" 2, 258. Den Gegensatz hierzu bildet V. 259: „Aber die Beschützer der Ungläubigen sind die *Ṭâġût* (Satane[4]), welche sie aus dem Licht zu den Finsternissen führen".

Synonym mit نُورٌ findet sich ضِيَآءٌ „Licht" als Bezeichnung der Tôrâh, welche Gott Moses und Aaron gegeben hat 21, 49.

Den Inhalt des Ḳorân bilden nach Sûre 2, 181 بَيِّنَاتٍ مِنَ ٱلْهُدَى وَٱلْفُرْقَانِ „Erklärungen[5] (*bajjinât*) von der Leitung und der Unterscheidung" d. h. nach BAID. I, p. ١٠٢ Z. 23 آيَاتٌ واضحة ممّا يهدى الى الحقّ ويفرق بينه وبين الباطل بما فيه من الحِكَم والأَحْكام „deutliche Zeichen von dem, was zur Wahrheit leitet und zwischen ihr und dem Falschen scheidet, in dem, was in ihm von der Weisheit und den Weisheitssprüchen enthalten ist". Sûre 6, 57 sagt Muhammed von sich selber: إِنِّى عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّى „Ich richte mich nach der Erklärung (der Offenbarung) von meinem Herrn". Gläubig ist der, „welcher كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ die Erklärung von seinem Herrn befolgt" 11, 20; 47, 15.

Unter ٱلْبَيِّنَاتُ 2, 209 sind die den ersten Menschen zu teil gewordenen Offenbarungen von Gottes Einheit zu verstehen, V. 154 die von Muhammed zeugenden Offenbarungen der Juden, welche diese geheimhalten.

Einem ähnlichen Begriff begegnen wir 7, 202 هَٰذَا بَصَآئِرُ مِنْ رَبِّكُمْ

---

1 Vgl. Luc. 1, 79 dass unsere Füsse εἰς ὁδὸν εἰρήνης auf den Weg des Friedens gerichtet werden." — Die Kehrseite liegt in dem Satze Prov. 2, 13 ausgesprochen: הַעֹזְבִים אָרְחוֹת יֹשֶׁר לָלֶכֶת בְּדַרְכֵי־חֹשֶׁךְ „welche die Pfade der Geradheit verlassen, um auf den Wegen der Finsternis zu wandeln".

2 طُرُق السّلامة من العذاب

3 Vgl. 57, 9; 65, 11; 33, 42.

4 So BAID. I, p. ١٣٢ Z. 24. — *Ṭâġût* hat sonst die Bedeutung „Götzen".

5 Der Plur. findet sich noch 2, 205; 3, 101 — der Sing. 6, 158; 98, 1. 3 — beide als Subjekt mit einem Verbum des Kommens جَآءَ oder أَتَى und dem Accus. der Person.

„Dieser (Ḳorân) enthält „Beweise" von eurem Herrn", BAIḌ. I, p. ٣٥٦ Z. 24 بها يُبْصَر الحقّ ويُدْرَك الصَّواب „durch welche die Wahrheit eingesehen und das richtige Handeln erkannt wird".

Dies führt uns auf die Bezeichnung اَلْفُرْقَانُ[1] *al-furḳân* „die Unterscheidung" für Muhammeds Offenbarung 25, 1; 8, 29; 3, 2[2] — für die Tôrâh 21, 49; 2, 50. BAIḌ. I, p. ٣٦٤ Z. 23 f. erklärt zu Sure 8, 29: هداية فى قلوبكم تفرقون بها بين الحقّ والباطل „eine Leitung in euren Herzen, wodurch ihr zwischen der Wahrheit und dem Falschen unterscheiden könnt".

Neben فُرْقَانٌ[3] findet sich für den Ḳorân die synonyme Benennung فَصْلٌ[4] „Unterscheidung" 86, 13.

[1] Es ist das aramäische פּוּרְקָנָא (syr. ܦܘܪܩܢܐ) „Erlösung". Indem Muhammed diesen Begriff aus dem Talmudischen herübernahm, gab er demselben unter Ableitung von der arabischen Wurzel فَرَقَ die Bedeutung „Unterscheidung". Bei dem aramäischen פְּרַק (vgl. J. LEVY, Neuhebr. u. chald. Wörterb. über d. Talmudim u. Midraschim. IV, S. 139), dem syrischen ܦܪܩ (vgl. R. PAYNE SMITH, Thesaurus Syriacus. Fasc. VIII, p, 3293—95) und dem äthiopischen ፈረቀ, davon ፍርቃን *ferḳân* „Rettung" (vgl. A. DILLMANN, Lex. ling. Aeth. p. 1354) lässt sich die Bedeutung „unterscheiden" nicht belegen. — Dagegen hält A. GEIGER, Was hat Muhammed aus dem Judentum aufgenommen? Bonn 1833. S. 56 f. auch bei dem korânischen فُرْقَانٌ an der Bedeutung „Erlösung" fest. Ebenso übersetzt L. ULLMANN, Der Koran. S. 139 Z. 9 v. o., J. M. RODWELL, The Ḳorân a. a. O. Sûre 8, 29 (p. 413 Z. 4 v. o.) „deliverance", an andern Stellen „illumination."

[2] Die arabischen Kommentatoren BAIḌ. I, p. ١٤٥ Z. 2, ZAM. I, p. ١١٣ Z. 12 v. o. und ǦAL. I, p. ١٣٩ Z. 1 v. o. erklären diesen Ausdruck Sûre 3, 2 allgemein von den Offenbarungsschriften überhaupt. Indessen scheint uns die Beziehung auf das zu Anfang von V. 2 erwähnte كِتَاب (den Ḳorân) passender (so auch L. ULLMANN a. a. O. S. 35 Z. 4 v. o.), indem Muhammed nach voraufgehender Erwähnung von Tôrâh und Evangelium auf seine eigene Offenbarungsschrift hiermit wieder zurückkommt.

[3] يَوْمُ ٱلْفُرْقَانِ „Der Tag der Scheidung" 8, 42 ist nach BAIḌ. I, p. ٣٦٨ Z. 7 يوم بدر فانّه فُرِق فيه بين الحقّ والباطل „der Tag von Badr. Denn an ihm wurde zwischen der Wahrheit und dem Falschen entschieden". In dieser Schlacht im 2. Jahre der Flucht (624) erfocht Muhammed mit 314 Muslimen (vgl. IBN HIŠÂM I, p. ٥٠٦ Z. 4 f. v. o.) über das dreimal stärkere Heer der Mekkaner (ebd. p. ٤٣٦ Z. 8 v. u.) einen glänzenden Sieg, ein Erfolg, welchem er die Bedeutung eines Gottesgerichts über seine Feinde beilegte, und der seiner Sache eine überaus günstige Wendung gab.

[4] Das Nomen verbi von der II. Form dieser Wurzel findet sich in einer dem

Durch die Offenbarung wird die Kenntnis der Wahrheit bewirkt, اَلْعِلْمُ *al-ʿilm* „das Wissen[1]". Dieser Ausdruck findet sich im Munde Gottes Muhammed gegenüber in der Verbindung اَلَّذِى (مَا) جَآءَكَ مِنَ اَلْعِلْمِ „was dir von dem Wissen zu teil wurde" 2, 114. 140; 3, 54 BAIḌ. I, p. ١٥٨ Z. 25 اى من البَيِّنات المُوجِبة للعلم „d. h. von den Erklärungen, die das Wissen bewirken".

Juden und Christen heissen Sûre 17, 108 اَلَّذِينَ أُوتُوا ٱلْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ „diejenigen, welchen vor ihm (nämlich dem Ḳorân) das Wissen gegeben wurde".

Die Unterscheidung zwischen dem Wahren und Falschen, die Kenntnis der Wahrheit kann die Offenbarung nur deshalb ermöglichen, weil sie selber اَلْحَقّ *al-ḥaḳḳ* „die Wahrheit" ist. Gott sagt zu Muhammed: إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ (عَلَيْكَ) ٱلْكِتَابَ بِٱلْحَقِّ „Wir haben zu dir (auf dich) das Buch (den Ḳorân) mit der Wahrheit herabgesandt" 39, 2. 42; 4, 106. — 17, 106 وَبِٱلْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِٱلْحَقِّ نَزَلَ „Mit der Wahrheit haben wir ihn herabgesandt, und mit der Wahrheit ist er herabgestiegen". — 23, 72 „Sie sprechen: In ihm (Muhammed) ist جِنَّةٌ Raserei. Aber er kam zu ihnen mit der Wahrheit[2]". Diese Thatsache hält er den Ungläubigen entgegen, die ihn für einen شَاعِرٍ مَجْنُونٍ verrückten Dichter erklären 37, 35 f. — 32, 2 „Wollen

Begriff بَيِّنَة analogen Bedeutung 12, 111 „Der Korân ist تَفْصِيل كُلِّ شَىْءٍ „eine deutliche Erklärung einer jeden (sich auf die Religion beziehenden) Sache".

[1] Den Gegensatz hierzu bildet اَلْجَاهِلِيَّة *al-ǧâhilijja* „der Zustand der Unwissenheit" 5, 55, eine Bezeichnung für das Heidentum, mit welcher sich der von Paulus den Athenern gegenüber gebrauchte Ausdruck χςόνοι τῆς ἀγνοίας „Zeiten der Unwissenheit" Act. 17, 30 vergleichen lässt. Die Götzendiener sind اَلْجَاهِلُونَ „die Unwissenden" 25, 64; 28, 55; 39, 64; 7, 198 — اَلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ „die, welche keine Kenntnis (der Wahrheit) besitzen" 2, 107. 112. Dagegen erklärt I. GOLDZIHER, Muhammedanische Studien. Teil I. II. Halle 1889—90. I, S. 221. 225 اَلْجَاهِلِيَّة als „Zeit der Barbarei". Nach NÖLDEKE, Wiener Zeitschrift für d. Kunde d. Morgenlandes. III. Bd. Wien 1889. S. 101 f. ist جَاهِلِيَّة so viel wie ضَلَالَة, der Zustand ohne göttliche Führung, und am besten durch „Unverstand" zu übersetzen.

[2] 4, 168 „O ihr Leute, es ist اَلرَّسُولُ بِٱلْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ der Gesandte mit der Wahrheit von eurem Herrn zu euch gekommen. Darum glaubet!" 43, 28 „Es kam zu ihnen اَلْحَقّ وَرَسُولٌ مُبِينٌ die Wahrheit und ein deutlicher Gesandter", nämlich Muhammed, der Verkündiger der Wahrheit, der göttlichen Offenbarung.

sie etwa sagen: إِفْتَرَاهُ[1] Er hat dasselbe (اَلْكِتَاب das Buch V. 1) ersonnen? بَلْ هُوَ ٱلْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ Nein, sondern er ist die Wahrheit von deinem Herrn[2]". Darum darf Muhammed an seiner Offenbarung nicht zweifeln 11, 20. Gegenüber allen Verleumdungen ist er von der festen Überzeugung durchdrungen: „Was zu dir von deinem Herrn herabgesandt wurde (der Korân), ist اَلْحَقُّ die Wahrheit" 13, 1; 47, 2. — „Er ist لَحَقُّ ٱلْيَقِينِ fürwahr die Wahrheit der sichern Kenntnis" 69, 51; 56, 95. — 27, 81 „Vertraue auf Gott! إِنَّكَ عَلَى ٱلْحَقِّ ٱلْمُبِينِ Denn du befindest dich im Besitz der offenbaren Wahrheit". 43, 42 „Halte fest an dem, was dir geoffenbart ist! Denn du bist auf dem rechten Wege". Es ist die Stimme des Gewissens, welche ihm diese Worte zuruft, und die sich durch keinerlei Verdächtigungen seiner Gegner betäuben lässt. Dies göttliche Zeugnis hebt und trägt ihn in seinem Wirken. Es bewahrt ihm die Ruhe der Seele und die innere Zufriedenheit. Es stimmt ihn zum Lobe seines grossen Herrn 69, 52; 56, 96.

Ein wie hohes Bewusstsein von der Verantwortlichkeit in seinem Beruf Muhammed innewohnt, sehen wir aus Sûre 69, 44—47, wo er von seiten Gottes die furchtbarste Strafe[3] gewärtigt, wenn er für seine eigenen Gedanken den Anspruch auf Wahrheit erheben, sie für göttliche Offenbarung ausgeben würde: „Wenn uns", sagt Gott V. 44, „ein Teil der Worte fälschlich angedichtet wäre, 45 so hätten wir ihn bei der Rechten ergriffen, 46 darauf ihm die Herzader durchschnitten 47 und keinen von euch (nämlich von seinen Gegnern) von ihm ferngehalten".

Neben اَلْحَقُّ[4] findet sich in derselben Bedeutung اَلصِّدْقُ „die Wahrheit" 39, 33 f.

[1] 34, 42 „Sie sagen: Dieser Korân ist nichts Anderes als إِفْكٌ مُفْتَرًى ersonnene Lüge".

[2] 18, 28 اَلْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ „Die Wahrheit kommt von eurem Herrn". 23, 92 „Wir (Gott) brachten ihnen die Wahrheit".

[3] Auf die Forderung der Ungläubigen, einen anderen Korân als den vorhandenen herbeizubringen oder ihn zu ändern, antwortet Muhammed 10, 16: „Es ist mir nicht erlaubt, ihn nach meinem Belieben zu ändern. Ich folge nur dem, was mir geoffenbart ist. Denn wenn ich meinem Herrn ungehorsam sein würde, so fürchte ich die Strafe eines grossen Tages (des Gerichts)".

[4] اَلْحَقُّ „die Wahrheit" steht im Gegensatz zu اَلْبَاطِل *al-bâṭil* „dem Falschen".

Weil die Offenbarung den Menschen die Wahrheit bringt, so ist sie شِفَآءٌ لِمَا فِى ٱلصُّدُورِ „eine Heilung[1] für das, was in der Brust ist" 10, 58, BAIḌ. I, p. ٤١٨ Z. 22[2] „von den Zweifeln und der Schlechtigkeit des Glaubens".

Die Offenbarung macht den Menschen nicht nur geistlich gesund, sondern befreit ihn auch von dem Zustand des geistlichen Todes. Hierauf bezieht sich der Ausdruck رُوحٌ *rûḥ* „Geist" 42, 52, welchen Gott dem Muhammed offenbarte. ǦAL. II, p. ٤٧١ Z. 2—1 v. u.[3] „Es ist der Korân, durch den die Herzen leben". 16, 2 „Er sendet herab ٱلْمَلَآئِكَةَ بِٱلرُّوحِ die Engel mit dem Geist, 40, 15 ٱلرُّوحَ den Geist auf wen von seinen Dienern er will", BAIḌ. II, p. ٢٠٨ Z. 14[4] „wen er zum Prophetentum erwählt". Zu بِٱلرُّوحِ giebt derselbe I, p. ٥٠٨ Z. 10f.[5] nachstehende Erklärung: „mit der Offenbarung oder dem Korân. Denn er (Gott) belebt dadurch die in der Unwissenheit toten Herzen".

Alle diese vorher genannten Eigenschaften gelten vom Korân nur auf Grund seines überirdischen, himmlischen Ursprungs. تَنْزِيلٌ

Von der Schlacht bei Badr heisst es 8, 8 لِيُحِقَّ ٱلْحَقَّ وَيُبْطِلَ ٱلْبَاطِلَ „damit er (Gott) die Wahrheit bewahrheite und das Falsche zu nichte mache". — 3, 64 „O ihr Schriftbesitzer, warum bekleidet ihr ٱلْحَقَّ بِٱلْبَاطِلِ die Wahrheit mit dem Falschen?" — 22, 61 „Gott ist ٱلْحَقّ die Wahrheit, und was sie ausser ihm anrufen, ist ٱلْبَاطِل das Falsche". — 47, 3 „Die Ungläubigen folgen ٱلْبَاطِل dem Falschen, die Gläubigen folgen ٱلْحَقّ مِنْ رَبِّهِمْ der Wahrheit von ihrem Herrn". — ٱلْبَاطِل „das Falsche, Nichtige" dient zur Bezeichnung der Götzen 29, 52. 67; 31, 29 (ebenso τὰ μάταια „Das Nichtige" gegenüber θεὸς ζῶν Act. 14, 15, הַהֶבֶל II Reg. 17, 15. Jer. 2, 5, Pl. Jer. 8, 19; 14, 22. Deut. 32, 21. Jon. 2, 9. Ps. 31, 7). — ٱلْمُبْطِلُونَ „Die, welche Falsches thun", sind die Götzendiener Sûre 7, 172.

[1] Auch im Sprachgebrauch des Alten Testaments findet der Begriff „heilen" רָפָא im übertragenen Sinne von der Sünde und dem Ungehorsam häufig Verwendung. Vgl. Ps. 41, 5; 103, 3; 147, 3. Jes. 53, 5. Jer. 3, 22. Hos. 7, 1; 14, 5.

[2] من الشكوك وسوء الإعتقاد

[3] هو القرآن به تحيا القلوب

[4] يختاره للنبوة

[5] بالوحى او القران فانّه يحيى به القلوب الميّتة بالجهل Hiermit lässt sich Joh. 6, 63 vergleichen, wo Christus von seinen Worten sagt: Sie sind „Geist und Leben" (Pešîṭthâ ܪܘܚܐ ܐܢܘܢ ܘܚܝܐ) und ersterem („der Geist ist es, der lebendig macht" Peš. ܪܘܚܐ ܗܝ ܡܚܝܢܝܬܐ) eine kräftigende Wirkung zum Leben in Gott und nach Gottes Willen beilegt. Vgl. II Cor. 3, 6.

ٱلْكِتَابِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ „Die Herabsendung des Buchs ist von Gott, dem Mächtigen, dem Weisen“ 45, 1; 39, 1; 46, 1 — مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ „von Gott, dem Mächtigen, dem Wissenden“ 40, 1 — مِنْ رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ „vom Herrn der Geschöpfe“ 32, 1. — Der Ḳorân heisst auch selber تَنْزِيلٌ[1] *tanzîl* „eine Herabsendung“ mit dem Zusatz: „vom[2] Herrn der Geschöpfe“ 69, 43; 56, 79 — „von dem, welcher die Erde und die hohen Himmel geschaffen hat“ 20, 3 — مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ „vom Weisen, Gepriesenen“ 41, 42 — مِنَ ٱلرَّحْمَنِ ٱلرَّحِيمِ „vom barmherzigen Erbarmer“ 41, 1.

Die Offenbarung ist Muhammed als ٱلْغَيْبُ[3] „das (himmlische) Geheimnis“ 81, 24 mitgeteilt worden. Als solchem gebührt ihr von seiten der Menschen Verehrung. Sie wird genannt قُرْآنٌ كَرِيمٌ „ein verehrungswürdiger Ḳorân“ 56, 76. Zur Hervorhebung der Hoheit desselben dienen ferner die Attribute عَظِيمٌ „erhaben“ 15, 87 sowie مَجِيدٌ „ruhmvoll“ 85, 21; 50, 1. Dies führt uns auf den Begriff „Ḳorân“ selbst. Was bedeutet derselbe eigentlich?

قُرْآنٌ *ḳur'ân*[4] ist Nomen verbi von قَرَأَ. Die rein verbale Bedeutung dieser Form tritt noch 75, 17 f. zu Tage: „Unsere (Gottes)

---

1 Als Zusatz zum Verbum finitum dient dies Nomen verbi von نَزَّلَ II zur Begriffsverstärkung 76, 23 إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْآنَ تَنْزِيلًا „Wir (Gott) haben auf dich (Muhammed) den Korân in Herabsendung herabgesandt“. Ebenso heisst es in Bezug auf das Endgericht 25, 27: وَنُزِّلَ ٱلْمَلَائِكَةُ تَنْزِيلًا „Es werden die Engel in Herabsendung herabgesandt“. Auch bei anderen Wurzeln lässt sich dieser Gebrauch des N. verbi im Korân nachweisen. 4, 162 وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا „Gott redete mit Moses (persönlich, mündlich)“. 33, 23 وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا „Sie haben nicht (in keiner Beziehung) geändert (ihr Versprechen)“. V. 33 „Gott will يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا euch (vollkommen) reinigen (vom Schmutz der Sünde)“. V. 61 قُتِّلُوا تَقْتِيلًا „Sie sollen (auf grässliche Weise) getötet werden“.

2 Anstatt der Präposition مِنْ steht das Genitivverhältnis تَنْزِيلُ رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ „die Herabsendung des Herrn der Geschöpfe“ 26, 192 — ٱلْعَزِيزِ ٱلرَّحِيمِ „des Mächtigen, des Barmherzigen“ 36, 4.

3 53, 36 steht der Ausdruck ٱلْغَيْبُ „das Geheimnis“ ohne Beziehung zum Korân von der verborgenen Zukunft.

4 So lautet die richtige Aussprache.

Sache ist es, قُرْآنَهُ ihn (den Ḳorân) vorzutragen. Und wenn قَرَأْنَاهُ wir ihn vortragen, dann folge قُرْآنَهُ seinem Vortrage!" Dieser unserer Übersetzung legen wir also für قَرَأَ die Bedeutung „vortragen" zu Grunde und übersetzen demgemäss auch قَرَأَ ٱلْقُرْآنَ „den Ḳorân vortragen, recitieren", nicht „vorlesen" 17, 47. 107; 16, 100; 26, 199; 84, 21; 7, 203. — 87, 6 سَنُقْرِئُكَ „Wir (Gott) werden dich (Muhammed) den Ḳorân vortragen (verkündigen) lassen". — Gott zu den Gläubigen 73, 20: فَٱقْرَأُوا „Darum saget (gebetsweise), soviel (euch) leicht ist, مِنَ ٱلْقُرْآنِ vom Ḳorân her!"

Die von den meisten andern Erklärern auschliesslich angenommene Bedeutung „lesen[1]" erhält das Wort erst dann, wenn der Vortrag nach einer schriftlichen Vorlage erfolgt.

Die Notwendigkeit aber der Annahme einer allgemeinen Bedeutung wie „sprechen[2]" ergiebt sich ganz deutlich aus 17, 80 أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ „Verrichte das Gebet vom Untergang der Sonne bis zur Dunkelheit der Nacht وَقُرْآنَ ٱلْفَجْرِ[3] und das Gebet bei Tagesanbruch!" Denn wenn wir bei قَرَأَ nur die Bedeutung „lesen" annehmen wollten, so würden wir daraus für قُرْآنٌ an dieser Stelle unmöglich diejenige „Gebet" ableiten können.

Ebenso erklärt sich nach unserer Annahme leicht der Ausdruck قُرْآنٌ عَرَبِيٌّ „arabische Sprache" 20, 112, in welcher Gott den Ḳorân herabgesandt hat, wofür in der ihrem Inhalte nach fast identischen

---

[1] Dieselbe ergiebt sich 17, 15 aus dem Zusammenhange. Gott richtet am Tage der Auferstehung an jeden einzelnen die Aufforderung: اِقْرَأْ كِتَابَكَ „Lies dein Buch!" Gemeint ist dasjenige, in welchem die von ihm während seines Erdenlebens begangenen guten und bösen Handlungen aufgeschrieben sind. Vgl. noch 17, 73; 69, 19. — 10, 94 heissen Juden und Christen ٱلَّذِينَ يَقْرَؤُونَ ٱلْكِتَابَ „die, welche die Schrift (Tôrâh und Evangelium) lesen." — Die Ungläubigen sprechen zu Muhammed 17, 95: „Wir wollen deiner Himmelfahrt nicht glauben, bis du auf uns كِتَابًا نَقْرَؤُهُ ein Buch, welches wir lesen, herabsendest".

[2] In der Bedeutung „nachsprechen (= wiederholen)" ist uns قَرَأَ im Verlauf unserer Darstellung bereits begegnet, nämlich S. 19 bei Ibn Hišâm I, p. ١٥٣ Z. 2 v. o. und S. 45 bei Ǧal. II, p. ٦٤٩ Z. 10 v. u.

[3] Baiḍ. I, p. ٥٤٨ Z. 5 erklärt وصلوة الصُّبْح „das Morgengebet".

26. Sûre V. 195[1] sich لِسَانٌ عَرَبِيٌّ findet. Die Verse des Ḳorân sind klar dargelegt قُرْآنًا عَرَبِيًّا[2] „in arabischer Sprache" 41, 2.

Dass اِقْرَأْ 96, 1. 3 nach dem Zusammenhange nicht „Lies!" sondern nur „Predige!" heissen kann, glauben wir bei Besprechung von Muhammeds erster Offenbarung genügend dargethan zu haben[3].

Nach den mannigfachen, aber sich berührenden Bedeutungen, welche sich nach dem Vorhergehenden für قَرَأَ herausgestellt haben, ergeben sich für den Offenbarungsbegriff قُرْآنٌ[4] die Übersetzungen

---

[1] Die Worte V. 195 بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ „in deutlicher arabischer Sprache" verbinden wir nach BAID. II, p. ١٠ Z. 6 mit V. 193f. „Es hat ihn (den Korân) der treue Geist (Gabriel) auf dein Herz herabgebracht" und nicht mit dem sich daran unmittelbar anschliessenden Satze V. 194 „damit du ein Ermahner seist".

[2] Derselbe Ausdruck findet sich in derselben Bedeutung noch 12, 2 sowie 39, 29, an letzterer Stelle mit dem Zusatz غَيْرَ ذِى عِوَجٍ „ohne Krümmung" mit Bezug auf die Richtigkeit der Sprache. — Dagegen werden wir 43, 2 wörtlich wiedergeben: „Wir (Gott) machten ihn (den Korân) قُرْآنًا عَرَبِيًّا zu einem arabischen Vortrag" d. h. umschrieben: قُرْآنًا „zu einem Vortrag" عَرَبِيًّا „in arabischer Sprache". Ebenso ist zu verstehen 42, 5: „Wir haben dir قُرْآنًا عَرَبِيًّا einen arabischen Vortrag geoffenbart". Sprachlich möglich wäre auch die Übersetzung: أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ „Wir haben dir die Offenbarung gegeben قُرْآنًا عَرَبِيًّا „in arabischer Sprache", so dass das Objekt im Verbalbegriff selber enthalten und letzterer Ausdruck als Zustandsaccusativ zu fassen wäre.

[3] Siehe oben S. 18.

[4] Während wir قُرْآن sowohl seiner Wurzel als auch seiner Bedeutung nach aus dem arabischen Sprachgebrauch selber, wie wir ihn bei Muhammed ausgeprägt finden, zu erklären suchen, halten wir die von andern angenommene Ableitung vom rabbinischen מִקְרָא nicht für wahrscheinlich, wenigstens nicht für notwendig.

Nach MARRACCI a. a. O. De Alcorano p. 33 hätten die Muhammedaner اَلْقُرْآن *al-kur'ân* mit Beziehung auf das hebräische הַמִּקְרָא als Bezeichnung für das geschriebene Gesetz ihres Propheten, dagegen سُنَّة *sunna* mit Beziehung auf das hebräische מִשְׁנָה *mišnâh* für das mündlich überlieferte Gesetz von ihm gebraucht. — A. GEIGER, Was hat Muhammed aus dem Judenthum aufgenommen? S. 58f. behauptet, Muhammed habe sein Buch, indem er es an die Stelle der ganzen jüdischen Lehre setzte, sowohl قُرْآن = מִקְרָא als auch مَثَانِى 15, 87; 39, 24 = מִשְׁנֵה תּוֹרָה „Wiederholung der Tôrâh (d. i. der schriftlichen Lehre)" genannt. Ebenso äussert sich A. VON KREMER, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams. Der Gottesbegriff, die Prophetie u. Staatsidee. Leipzig 1868. S. 225. — NÖLDEKE, Gesch. d. Qorâns. S. 25 erklärt قُرْآن für abgeleitet von der arabischen Wurzel قَرَأَ aber nach der Analogie der rabbinischen Worte מִקְרָא, קְרָא.

„Vortrag[1], Ausspruch, Predigt". — قُرْآنٌ „Korân" findet sich indeterminiert 11 Mal: Sûre 85, 21; 56, 76; 15, 1; 36, 69; 43, 2; 72, 1; 17, 107; 42, 5; 10, 16. 62; 13, 30 — determiniert اَلْقُرْآنُ *al-ḳur'ân* „der Korân" 36 Mal: Sûre 73, 4. 20 (2 Mal); 84, 21; 55, 1; 54, 17. 22. 32. 40; 76, 23; 50, 1. 45; 20, 1. 113; 15, 87. 91; 38, 1; 36, 1; 25, 32. 34; 17, 47. 49. 62. 84; 27, 1. 6. 94; 16, 100; 28, 85; 7, 203; 46, 28; 2, 181; 47, 26; 4, 84; 9, 112; 5, 101 — in Verbindung mit dem Pron. demonstr. هٰذَا اَلْقُرْآنُ „dieser Korân" 15 Mal: Sûre 43, 30; 17, 9. 43. 90.f.; 27, 78; 18, 52; 30, 58; 12, 3; 39, 28; 41, 25; 10, 38; 34, 30; 6, 19; 59, 21. — Ausser den vorher genannten Attributen des Korân sind noch zu erwähnen مُبِينٌ „deutlich" 15, 1; 36, 69 hinsichtlich der Verständlichkeit des Ausdrucks und اَلْحَكِيمُ „der weise" 36, 1 mit Bezug auf die darin enthaltenen Weissheitssprüche.

Der Umfang des Begriffs „Korân" ist in Muhammeds eigenem Sprachgebrauch ein viel engerer und begrenzterer als wie wir ihn jetzt zu fassen pflegen. Während wir denselben nämlich auf die ganze Sammlung von Muhammeds Offenbarungen beziehen, wie sie nach dessen Tode von dem Chalîfen Abû Bekr veranstaltet[2] und von 'Otmân redigiert wurde, so bezeichnet „Korân" ursprünglich nur die einzelne, meist nur einen Teil einer Sûre[3] umfassende Offenbarung. 12, 3 bezieht es sich auf die Geschichte Josephs V. 4—102.

[1] Auch A. MÜLLER, Der Koran. Im Auszuge übersetzt von FRIEDRICH RÜCKERT S. 1 Anm. bezeichnet diese Übersetzung für genauer als die gewöhnliche „Lesung". — Eine eigenartige Fassung wird letzterer gegeben von H. STEINER, Die Mu'taziliten oder die Freidenker im Islâm. Ein Beitrag zur allgemeinen Kulturgeschichte. Leipzig 1865. S. 38 „*ḳur'ân* bedeutet eigentlich Lesung, Vorlesung, wird aber dann wie Lectüre auch vom concreten Lesestoff gebraucht".

[2] Die Ordnung ist weder chronologisch noch sachlich. Es scheint ein rein äusserlicher Gesichtspunkt massgebend gewesen zu sein: die längeren der späteren Zeit angehörigen Sûren stehen zu Anfang, die kürzeren zuletzt, so dass die natürliche Reihenfolge gerade umgekehrt ist.

[3] Das Wort „Sûre" (entsprechend unserm „Kapitel") findet sich als Überschrift über den 114 Abschnitten, in welche der ganze Korân in der jetzt vorliegenden Gestalt eingeteilt ist. Die Anzahl der Verse der einzelnen Sûren schwankt zwischen 3 (Sûre 103. 108. 110.) und 286 (Sûre 2). Muhammed dagegen versteht unter Sûre سُورَةٌ (vgl. 47, 22 zweimal; 24, 1; 9, 65. 87. 125. 128) ebenso wie unter „Korân" die Einzeloffenbarung. Letztere fällt mit der Sûre in ihrer jetzigen Gestalt

Als Vermittelung zwischen dieser letzteren Bedeutung und jener später ausgebildeten glauben wir den Gebrauch dieses Begriffs in Sûre 15, 87 ansehen zu können, wo Gott mit den Worten: „Wir haben dir sieben zu wiederholende Verse (nämlich Sûre 1) وَٱلْقُرْآنَ ٱلْعَظِيمَ und den erhabenen Ḳorân gegeben“ die Einzeloffenbarung Sûre 1 von dem Ḳorân als Gesamtheit aller übrigen Offenbarungen scheidet. Der Kollektivbegriff tritt 17, 107 deutlich hervor, wo Gott zu Muhammed sagt: وَقُرْآنًا „Den Ḳorân haben wir getrennt (d. h. dir stückweise geoffenbart), damit du ihn den Leuten mit Verzug vorträgst“. Ebenso 15, 91, wo von solchen Leuten die Rede ist, welche جَعَلُوا ٱلْقُرْآنَ عِضِينَ „den Ḳorân in einzelne Teile zerlegen“ d. h. die nur gewisse Abschnitte desselben für göttliche Offenbarung halten, während sie den andern diese Anerkennung verweigern. Die Beziehung von ٱلْقُرْآنَ auf Muhammeds Offenbarung als solche d. h. in ihrer Allgemeinheit wird 9, 112 durch die Gegenüberstellung von „Tôrâh und Evangelium“ gefordert. Dasselbe gilt von der Stelle 27, 78 إِنَّ هٰذَا ٱلْقُرْآنَ „Siehe, dieser Ḳorân erzählt den Kindern Israels das Meiste, worüber sie verschiedener Meinung waren“. Diese Bedeutung von „Offenbarung überhaupt“ hat es auch 28, 85 „Er (Gott) hat dir (Muhammed) ٱلْقُرْآنَ den Ḳorân (für dein Handeln) zur Richtschnur gegeben“.

Muhammeds Offenbarung in ihrem ganzen Umfang wird genannt ٱلْقَوْلُ *al-ḳaul* „das Wort“ 23, 70; 28, 51; 39, 19.

ٱلْحُسْنَىٰ[1] „das Schönste“ 92, 6. 9, von dessen gläubiger Annahme oder Leugnung bei dem einzelnen das Schicksal im jenseitigen Leben abhängt, ist nach BAIḌ. II, p. ٤٠٦ Z. 8f.[2] „das schönste Wort. Es ist das, was von der Wahrheit zeugt, nämlich das Wort des Bekenntnisses der Einheit Gottes“. Hierauf bezieht sich unseres Erachtens

keineswegs zusammen, da in dieser meistens mehrere verschiedenen Zeiten angehörige Einzeloffenbarungen zusammengestellt sind. — سُورَةٌ bedeutet entsprechend dem hebräischen שׁוּר „Mauer“ als einer reihenweise geordneten Anzahl von Steinen eine zusammenhängende Reihe von Versen.

[1] 21, 101 „Diejenigen, welchen von uns سَبَقَتْ ٱلْحُسْنَىٰ das Schönste vorhergegangen (vorherbestimmt) ist, werden von ihr (der Hölle) weit entfernt sein“ scheint ٱلْحُسْنَىٰ auf den himmlischen Lohn, das Paradies, zu gehen.

[2] الكَلِمَةُ الحُسْنَى وهى ما دلّت على حقّ ككلمة التَّوْحِيدِ

auch der Ausdruck أَحْسَن 39, 19 „diejenigen, welche ٱلْقَوْلَ auf das Wort hören, فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ[1] dann seinem Schönsten folgen, jene sind die, welche Gott (zu seiner Religion) leitet, und welche Einsicht besitzen“, sowie V. 56 „Folget أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ dem Schönsten, welches zu euch von eurem Herrn herabgesandt ist!“

Neben den Bezeichnungen für Muhammeds Offenbarung قُرْآنٌ كَرِيمٌ „ein verehrungswürdiger Ḳorân“ 56, 76 sowie تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ „eine Herabsendung vom Herrn der Geschöpfe“ V. 79 findet sich V. 80 der Ausdruck هَذَا ٱلْحَدِيثُ. Das Verbum حَدَثَ bedeutet: de novo et primum extitit (res)[2]. حَدِيثٌ[3] *ḥadîṯ* ist also eine Kunde, Botschaft, Mitteilung mit dem Nebenbegriff der Neuheit. Dieselbe gilt von Muhammeds Einzeloffenbarungen hinsichtlich ihrer chronologischen Stellung zu seinen früheren. Auch die Neuheit d. i. das Unbekanntsein des behandelten Gegenstandes für die Hörer mag hier mit in Betracht kommen. Die Verbindung mit dem Pron. demonstr. هَذَا ٱلْحَدِيثُ „diese Kunde (Offenbarung)“ findet sich 68, 44; 18, 5; 53, 59; 56, 80.

حَدِيث 68, 44; 53, 59; 88, 1 bezieht sich auf eschatologische Begebenheiten.

77, 50; 7, 184 فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ „An welche neue Kundgebung nach ihm (dem Ḳorân) werden sie denn glauben[4]?“ ist es eine im hypothetischen Sinne angenommene ausserhalb des Ḳorân liegende Offenbarung, deren Neuheit darin bestehen würde, dass sie von andersartiger Beschaffenheit wäre wie jener.

---

1 L. ULLMANN S. 397 Z. 15 v. o. übersetzt: „dessen gute Lehren befolgen“.

2 Vgl. G. W. FREYTAG, Lexicon Arabico-Latinum. 4 Tomi. Halis 1830—37. I, p. 352. ذِكْرٌ مِنَ ٱلرَّحْمَنِ (رَبِّهِمْ) مُحْدَثٌ 26, 4; 21, 2 ist „eine von dem Erbarmer (ihrem Herrn) neu mitgeteilte Ermahnung“, von der sich die Ungläubigen abwenden, und die sie verspotten. — In einer andern Bedeutung begegnet uns حَدَثَ IV Sûre 20, 112: „Vielleicht يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا wird er (der Ḳorân) ihnen eine Ermahnung erwecken (hervorbringen)“.

3 ٱلْأَحَادِيثُ (Plur. von حَدِيث) 12, 6. 21, deren Deutung Gott den Joseph lehrt, sind die (durch die Träume den Menschen geoffenbarten, zukünftigen) neuen Ereignisse. — L. ULLMANN S. 188 u. 190 übersetzt „dunkle Aussprüche“, E. H. PALMER a. a. O. I, p. 219 u. 221 „sayings“.

4 Zu ergänzen: wenn sie nicht an den Ḳorân glauben.

Zuweilen tritt bei حَدِيثٌ der Begriff der Neuheit ganz zurück, so dass nur die Bedeutung „Offenbarung“ übrigbleibt. Dies ist der Fall 39, 24 أَللّٰهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ „Gott hat die schönste Kunde herabgesandt“, worunter Muhammeds Offenbarung in ihrem ganzen Umfange gemeint ist, sowie 52, 34 „Sie (die Ungläubigen) mögen doch حَدِيثٍ مِثْلِهِ eine Mitteilung gleich ihm (dem Korân) herbeibringen, wenn sie die Wahrheit reden“.

Wie „Korân“ so bezeichnet auch كِتَابٌ *kitâb* „Schrift, Buch“ in erster Linie Muhammeds Einzeloffenbarung[1]. Er bedient sich dieses Ausdrucks, indem er dieselbe für einen Teil des bei Gott vorhandenen Buch-Originals[2] ausgiebt. So heisst es von Muhammed 98, 2 „Er liest ihnen (vom Falschen) gereinigte Blätter vor[3], in denen كُتُبٌ قَيِّمَةٌ wahre Schriften enthalten sind“.

كِتَابٌ findet sich 52, 2; 38, 28; 21, 10; 27, 1; 41, 2. 41; 11, 1; 14, 1; 39, 24; 42, 14; 7, 1. 50; 46, 11. 29; 6, 92. 156; 2, 83; 8, 69; 5, 18 — determiniert اَلْكِتَابُ „die Schrift“ 44, 1; 26, 1; 15, 1; 19, 16. 42. 52. 57; 43, 1; 18, 1; 32, 1. 5. 158; 45, 1; 16, 66. 91; 12, 1; 40, 1. 72; 28, 1. 86; 39, 1 f. 42; 29, 44. 46. 50; 31, 1; 42, 16. 52; 10, 1. 38;

---

1 Von diesem Gebrauch von كِتَابٌ ist ein anderer, nämlich für das im Himmel befindliche Buch mit den göttlichen Ratschlüssen, wohl zu unterscheiden 20, 54; 35, 12; 3, 139; 57, 22; 22, 69 — اَلْكِتَابُ „Das Buch“ 17, 60; 6, 38; 33, 6 — كِتَابُ ٱللّٰهِ „das Buch Gottes“ 9, 36 — كِتَابٌ مُبِينٌ „ein deutliches Buch“ 27, 77; 11, 8; 10, 62; 34, 3; 6, 59.

كِتَابٌ 43, 20; 28, 49; 35, 38; 46, 3 — mit dem Attribut مُنِيرٌ „erleuchtend“ 31, 19; 22, 8 bedeutet allgemein „Offenbarungsschrift“ ohne Beziehung auf diejenige Muhammeds oder eines der andern Propheten.

2 23, 64 sagt Gott: وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِٱلْحَقِّ „Bei uns befindet sich ein Buch, welches die Wahrheit sagt“. Das korânische كِتَاب ist das syrische Lehnwort ܟܬܒܐ = heilige Schrift, Bibel. Muhammed gebraucht dasselbe zunächst zur Bezeichnung seiner eigenen Offenbarung, so dass alle andern Anwendungen dieses Begriffs sekundär sind.

3 Da Muhammed des Lesens und Schreibens unkundig war, so ist تَلَا hier und an andern Stellen wie 27, 94; 18, 26; 29, 44; 62, 2; 3, 158 im bildlichen Sinne „gleichsam vorlesen“ zu verstehen, nämlich nach der im Herzen befindlichen Vorlage. Man beachte den Ausspruch Muhammeds nach Empfang der ersten Offenbarung Sûre 96, 1—5 bei IBN HIŠÂM I, p. ١٥٣ Z. 3 v. o. فكأنّما كُتبت فى قلبى كتابًا „Da war es, als ob eine Schrift in mein Herz geschrieben wäre.“

35, 28; 7, 169. 195; 46, 1; 6, 114; 13, 1. 43; 2, 123[1]. 146. 231; 62, 2; 3, 2. 5. 115. 158; 4, 106. 113. 126. 135. 139; 5, 52 — كِتَابُ ٱللَّهِ „die Schrift Gottes“ 35, 26; 8, 76; 4, 28; 33, 6 — ذَٰلِكَ ٱلْكِتَابُ „diese Schrift“ 2, 1 — mit den Attributen عَلِيٌّ „erhaben“ 43, 3 — عَزِيزٌ „herrlich“ 41, 41 — مُبَارَكٌ „gesegnet“ 38, 28; 6, 92[2]. 156 — مُبِينٌ „deutlich“ 44, 1; 26, 1; 43, 1; 27, 1; 12, 1; 28, 1; 5, 18 — حَكِيمٌ „weise“ 43, 3; 31, 1; 10, 1.

Die Vollkommenheit des كِتَاب hinsichtlich der Form liegt 18, 1 in dem Zusatze: „Gott لَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا legte in dasselbe keine Krümmung“, diejenige hinsichtlich des Inhals im Attribut قَيِّمٌ „recht“ V. 2.

Die Bedeutung „Einzeloffenbarung“ hat كِتَابٌ oder ٱلْكِتَابُ wohl meist, wo es sich zu Anfang der Sûren findet. Ferner wenn Muhammed zu den Medînensern 4, 139 sagt: „Schon hat er (Gott) euch فِى ٱلْكِتَابِ in der Schrift geoffenbart, dass, wenn ihr die Zeichen Gottes hören würdet, ihr an dieselben nicht glauben, sondern sie verspotten würdet“, so verweist er nach MARRACCI, Refut. p. 170 auf Sûre 6, wo besonders V. 5f. in Betracht kommen dürfte. 8, 69 ist كِتَابٌ diejenige Offenbarung, durch welche die in der Schlacht bei Badr eroberte Beute den Gläubigen als Eigentum zugesprochen wurde. V. 76 heisst es nach einer Bestimmung über die Stellung der Blutsverwandten, welche einander näher stehen sollen als die Flucht- und Kampfgenossen: فِى كِتَابِ ٱللَّهِ „in der Schrift Gottes[3]“ BAIḌ. I, p. ٣٧٦ Z. 4 فى حُكْمِه „in seiner Entscheidung“. Sûre 4, 28 „(Verboten sind euch) die verheirateten Frauen ausser eure Sklavinnen. كِتَابَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ Eine Vorschrift Gottes ist es für euch“. 4, 104 „Das Gebet ist für (عَلَى) die Gläubigen كِتَابًا مَوْقُوتًا eine zu bestimmten Zeiten innezuhaltende Vorschrift“.

[1] Hier im Munde Abrahams und Ismaels bei der Weissagung auf Muhammed.

[2] BAIḌ. I, p. ٢٩٩ Z. 23 erläutert diesen Ausdruck durch den Zusatz كثير الفائدة والنفع „Gross ist der Nutzen und der Vorteil“.

Die Worte هَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ 6, 92. 156 können nur übersetzt werden: „Dieser (Ḳorân) ist eine Schrift, welche wir herabgesandt haben, eine gesegnete“. Falsch konstruieren MARRACCI, Refut. p. 255 Z. 18f. v. o.: „Et hic liber, quem demisimus, benedictus est“, ebenso L. ULLMANN S. 102 Z. 7f. v. o. und S. 110 Z. 8f. v. o., J. M. RODWELL p. 352 Z. 1 v. o., da es in diesem Falle هَذَا ٱلْكِتَابُ heissen müsste. هَذَا ist Subjekt, كِتَابٌ Prädikat.

[3] Ebenso Sûre 33, 6.

Dagegen tritt die generelle Bedeutung von اَلْكِتَابُ als „Offenbarung in ihrer Gesamtheit" 62, 2; 3, 158 deutlich hervor, wo es von Muhammed heisst, dass er die Gläubigen اَلْكِتَابَ وَٱلْحِكْمَةَ „die Schrift und die Weisheit" lehre. BAIḌÂWÎ erklärt beide Ausdrücke II, p. ٣٣٣ Z. 10 durch القران والشّريعة sowie I, p. ١٨٣ Z. 14 durch القران والسُّنّة „den Ḳorân und das Gesetz" d. i. die Offenbarung nach ihrem dogmatischen und ethischen Inhalt. — Ebenso Sûre 28, 86, wo Gott zu Muhammed sagt: „Nicht hofftest du, dass يُلْقَى إِلَيْكَ ٱلْكِتَابُ dir die Schrift übergeben würde, wenn es nicht aus Erbarmen von deinem Herrn geschehen wäre". Dieselbe Beziehung haben كِتَابٌ „Schrift" 52, 2; 39, 24; 46, 29 — اَلْكِتَابُ „die Schrift" 42, 52; 7, 169; 6, 114; 3, 5; 5, 52 — sowie كِتَابُ ٱللّٰهِ „die Schrift Gottes" 35, 26. Die Bedeutung der Summe aller Einzeloffenbarungen erhält اَلْكِتَابُ 3, 115 durch den Zusatz von كُلُّهُ „in ihrer Gesamtheit".

In Verbindung mit „Ḳorân" und كِتَابٌ[1] „Schrift" findet sich häufig der Ausdruck آيَاتٌ *âjât* „Zeichen". تِلْكَ آيَاتُ ٱلْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ „Dies sind die Zeichen des Ḳorân und einer deutlichen Schrift" 27, 1 — الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُبِينٍ „der Schrift und eines deutlichen Ḳorân" 15, 1.

Bei der Vieldeutigkeit dieses Begriffs sei es uns gestattet, an diesem Orte weiter ausholend stufenweise die einzelnen Bedeutungen bis zu der in diesem Zusammenhange in Betracht kommenden zu erörtern.

آيَةٌ „Zeichen" bezeichnet zunächst einen realen, sichtbaren, mit den äusseren Sinnen wahrnehmbaren Gegenstand. In dem vom Propheten Hûd den Nachkommen ʿÂds gemachten Vorwurf 26, 128: „Wie? Ihr baut auf jeder Anhöhe ein آيَةً? kann es sich nach dem Zusammenhange nur auf ein Gebäude, etwa einen Turm beziehen. — Die آيَاتُ des Himmels 21, 33 sind die Gestirne, deren Anblick jedem, der sie nachdenklich betrachtet, die Allmacht und Weisheit des Schöpfers predigt; aber die Ungläubigen wenden sich achtlos davon ab. — Wenn Gott von der zerstörten Stadt Sodom sagt: „Wir liessen von ihr آيَةً بَيِّنَةً ein deutliches Zeichen für einsichtige Leute zurück"

[1] Vgl. 38, 28; 13, 1; 26, 1; 12, 1; 28, 1; 31, 1.

29, 34, so meint er hiermit die Spuren der zerstörten Wohnungen, welche an der eigentümlichen Bodenbeschaffenheit jener Gegend deutlich erkennbar sind. — Zu dem ertrinkenden Pharao sagt der Engel Gabriel 10, 92: „Darum wollen wir dich mit deinem (leblosen) Körper heute (aus dem Meer an das Gestade) herausschaffen, damit du denen, die nach dir sein werden, آيَةً ein Zeichen seiest". Durch den Anblick der Leiche Pharaos sollen sich die Israeliten von seinem Untergang überzeugen.

Das letzte Beispiel ist für den Übergang der konkreten Bedeutung von آيَةً in die abstrakte beachtenswert. Denn indem ein Gegenstand (als Erkennungszeichen) der Wahrheit einer Sache zur Bestätigung dient, ist er für sie „ein Zeugnis, eine Legitimation, ein Beweis".

36, 33 weist Gott als آيَةً „Zeichen" (Beweis für die Auferweckung der Toten) auf die tote Erde hin, die er durch den Regen lebendig macht, so dass aus ihr Getreide hervorwächst. — 26, 197 „Ist es ihnen nicht آيَةً ein Zeichen (Baiḍ. II, p. ٦٠ Z. 8f.[1] „von der Lauterkeit des Korân oder des Prophetentums Muhammeds"), dass ihn die Gelehrten der Kinder Israels kennen?" ebd. Z. 9f.[2] „dass sie ihn nach seiner Beschreibung kennen, welche in ihren Schriften erwähnt ist. Es ist eine Bestätigung für sein Wesen, ein Beweis". — Das آيَةً als Bekräftigung der Worte des Engels bei der Verheissung des Johannes besteht in der Sprachlosigkeit des Zacharias 19, 11: آيَتُكَ „Dein Zeichen wird sein, dass du, obwohl du gesund bist, mit den Leuten drei Nächte nicht wirst reden können".

Bei den in der Schöpfung und Regierung der Welt hervortretenden آيَات „Zeichen" bildet den Gegenstand des Erkennens das Wesen Gottes, besonders hinsichtlich seiner Allmacht und Weisheit 42, 28; 45, 2; 10, 6; 13, 3; 41, 37; 17, 13. — Indem diese Äusserungen seines Wesens den Menschen zu gute kommen, sind die آيَات zugleich Erkennungszeichen für Gottes Güte 30, 45; 42, 31; 2, 159; 26, 6f.; 6, 99; 13, 4. — Die Formel وَمِنْ آيَاتِهِ الخ „Zu seinen Zeichen gehört u. s. w." 30, 19. 20. 21. 22. 23. 24 dient zum Hinweis auf die

---

1 على صِحَّةِ القران او نُبُوَّةِ محمّد صلعم

2 ان يعرفوه بنَعْتِه المذكورِ فى كُتُبِهم وهو تَقْرِير لكَوْنه دَلِيلا

bei Erschaffung und Erhaltung jedes einzelnen Menschen sich kundgebende Weisheit[1] Gottes, während am Schluss der einzelnen Verse die Worte wiederkehren: إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ „Siehe, hierin liegen fürwahr Zeichen[2]".

Wie die Natur, so zeigt auch die Geschichte der Völker das Walten Gottes, das sich hier nach zwei Seiten hin äussert: in der Vernichtung der Frevler und der Errettung und Bewahrung der Frommen. Am Ende der Prophetengeschichten, nämlich der des Moses 26, 27, Abraham V. 103, Noah 121, Hûd 139, Ṣâliḥ 158, Lot 174 und Šu'aib (Jethro) 190 finden sich die Worte: إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً „Hierin liegt fürwahr ein Zeichen". Der Gegenstand der Beziehung ergiebt sich aus dem sich jedesmal daran anschliessenden Verse als Gottes Macht und Erbarmen: وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ „Siehe, dein Herr ist der Mächtige (Baiḍ. II, p. ٥٣ Z. 7[3] „der, welcher sich an seinen Feinden rächt") der Barmherzige" (ebd.[4] „gegen seine Freunde").

Gottes Strafgerichte sollen der Nachwelt zur Warnung dienen, so dass آيَاتٌ „Machtzeichen" geradezu in die Bedeutung „Warnungszeichen" übergeht, so 25, 39; 27, 53; 34, 18; 20, 118.

Als Ausdruck für Gottes Allmacht in ihrer potenziertesten Form ergiebt sich für آيَةٌ der Begriff „Wunder[5]". Den Ausspruch Gottes hinsichtlich der Bewohner des Ḥiğr (der Ṯamûdäer) 15, 81: „Wir brachten ihnen آيَاتِنَا unsere Zeichen[6]. Da wichen sie von ihnen ab" beziehen wir

---

[1] Lehrreich in dieser Hinsicht ist namentlich die Geschichte Josephs und seiner Brüder. Denn in ihr sind آيَاتٌ لِلسَّائِلِينَ „Zeichen (Baiḍ. I, p. ٤٥٣ Z. 6 دلائل قُدْرَةِ اللّٰه وحِكْمَتِه „Beweise von der Macht Gottes und seiner Weisheit") für die, welche danach fragen", Sûre 12, 7 in besonderem Masse hervorgetreten.

[2] Mit dem Zusatz: „für nachdenkende „Leute" V. 20, „für die Geschöpfe" 21, „für Leute, welche hören" 22, „für einsichtige Leute" 23.

[3] المُنْتَقِم مِن أَعْدَائه.

[4] بأَوْلِيائه.

[5] In dieser Fassung entspricht آيَةٌ Pl. آيَاتٌ dem alttestamentlichen אות Pl. אותות, dem neutestamentlichen σημεῖον Pl. σημεῖα (Peš. ܐܬܐ Pl. ܐܬܘܬܐ), Begriffe, durch welche ebenfalls der Zeugnischarakter des Wunders ausgedrückt wird.

[6] Für die andere ebenfalls zulässige Erklärung entscheidet sich Baiḍ. I, p. ٥٠٥ Z. 25 يعنى آيات الكتاب المنزل على نبيّهم „Er meint die Zeichen der auf ihren Propheten (Ṣâliḥ) herabgesandten Schrift".

mit MARRACCI, Refut. p. 383 Z. 2—1 v. u. auf das Wunder mit der Kuh und dem Kalbe. — Wenn Gott Sûre 21, 91 sagt: „Wir machten sie (Maria) und ihren Sohn (Jesus) آيَةً[1] zu einem Zeichen für die Menschen“, so sollen die Wunder, welche sich bei der jungfräulichen Geburt Jesu sowie den Lebensführungen beider zutrugen, dazu dienen, um daran die Grösse von Gottes Allmacht zu erkennen. — Die آيات Gottes 6, 159 sind die Wunder bei der Auferstehung und dem letzten Gericht.

In den bisher besprochenen Fällen handelte es sich bei den آيَات „Zeichen“ d. h. Beweisen für Gottes Wesen um die indirekte, an die Betrachtung der Natur und Geschichte geknüpfte Offenbarung. Der Ausdruck wird auch für direkte, auf Inspiration beruhende Offenbarungen durch das Wort gebraucht. Dieselben als Gottes آيات sind Erkennungszeichen seines Wesens und Willens, welchen er durch die Propheten den Menschen kundthut. Diese Bedeutung ergiebt sich aus Sûre 20, 134, wo Gott sagt: „Wenn wir sie (die Ungläubigen) vor ihm (d. i. vor Muhammeds Auftreten) vernichtet hätten, so würden sie (am Gerichtstage zu ihrer Entschuldigung) sagen: Hättest du zu uns einen Gesandten gesandt, so wären wir آيَاتِكَ deinen Zeichen gefolgt, bevor wir in Niedrigkeit und Schmach geraten wären“. — Am Schluss einzelner Bestimmungen Gottes findet sich häufig die Formel كَذَلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ „So macht Gott seine Zeichen den Menschen deutlich“ 2, 183. 221. 216. 268; 24, 17. 57. 61; 2, 243; 24, 58; 5, 91.

Muhammeds Offenbarungen heissen آيَات بَيِّنَات „deutliche Zeichen“, die Gott zu ihm herabgesandt hat 2, 93; 57, 9; 58, 6 — آيَاتُ ٱللَّهِ „die Zeichen Gottes“ 40, 58. 71; 28, 87; 29, 22; 2, 231, رَبِّهِمْ „ihres (der Menschen) Herrn“ 36, 46; 23, 60 — im Munde Gottes آيَاتِي „meine Zeichen“ 23, 68. 107; 18, 54; 39, 60, آيَاتُنَا „unsere Zeichen“ 68, 15; 78, 28; 83, 13; 43, 69; 41, 28; 29, 48; 6, 67, mit dem Attribut بَيِّنَاتٌ „deutliche“ 10, 16.

آيَات 18, 106; 7, 33; 20, 126f. steht allgemein von den Offenbarungen eines jeden Propheten. 28, 59 sind es diejenigen, welche

[1] Vgl. 23, 52; 19, 21 BAID. I, p. ٥٧٨ Z. 27 بُرْهَانًا على كَمال قُدْرَتِنا „zu einem Beweise für die Vollkommenheit unserer Macht“.

der Gottesgesandte den Leuten verkündigt, bevor Gott ihre Stadt zerstört. Von den Zeitgenossen Noahs sagt Gott 10, 74: كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا „Sie leugneten unsere Zeichen (Offenbarungen)".

In Anbetracht dessen, dass die Offenbarungen des Ḳorân in Versen niedergelegt sind, ist der Ausdruck آيَاتٌ „Zeichen" (zur Erkennung von Gottes Wesen und Willen) auf die Verse übergegangen. 22, 16 أَنْزَلْنَاهُ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ „Wir (Gott) haben ihn (den Ḳorân) in deutlichen Versen herabgesandt (geoffenbart)". 24, 1 وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ „Wir haben in ihr (der Sûre) deutliche Verse herabgesandt".

Die Worte 41, 2 كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ übersetzen wir[1]: „Eine Schrift, deren Verse in arabischer Sprache deutlich dargelegt sind für Leute, die Einsicht besitzen". BAIḌÂWÎ dagegen legt dem Verbum فَصَّلَ II die andere Bedeutung zu Grunde und giebt demgemäss II, p. ٢١٨ Z. 15 f.[2] für diesen Ausdruck eine doppelte Erklärung: „Sie sind durch die Art des Ausdrucks und des Sinns getrennt[3]. Es wird gelesen فَصَلَتْ d. h. es sind die einen von ihnen von den andern durch die Verschiedenheit der Versenden und des Sinns (Inhalts) getrennt. Oder sie scheiden zwischen dem Wahren und dem Falschen".

Auf die Verschiedenheit des Inhalts: Gerichte, Geschichten und Paränesen bezieht den Ausdruck MARRACCI, Refut. p. 621 in seiner Übersetzung „Liber: distincta sunt signa eius".

Indessen wird die Richtigkeit unserer Erklärung durch Sûre 41, 44

---

1 Ebenso L. ULLMANN S. 410 „Eine Schrift, deren Verse deutlich erklärt sind; ein arabischer Koran, zur Belehrung für verständige Menschen". — M. KASIMIRSKI p. 389 „Un livre dont les versets ont été clairement développés et forment un Koran arabe pour les hommes qui ont de l'intelligence". — J. M. RODWELL p. 196 „A Book whose verses (signs) are made plain — an Arabic Korân, for men of knowledge". — E. H. PALMER p. 199 „a book whose signs are detailed; an Arabic Qur'ân for a people who do know". كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ist also etwa mit dem Begriff كِتَابٌ مُبِينٌ „deutliche Schrift" identisch.

2 مُيِّزت بِاعْتِبار اللَّفْظ والمعنى وقُرِئَ فَصَلَتْ اى فصل بعضها من بعض بِاخْتِلاف الفَواصِل والمَعانى او فصلت بين الحقّ والباطل

3 Ähnlich übersetzt G. WEIL, IBN HIŠÂM a. a. O. I, S. 139 Z. 21 v. u. „Ein Buch, dessen Verse geteilt sind".

bestätigt: „Wenn wir ihn zu einem Ḳorân in barbarischer Sprache gemacht hätten, so würden sie gesagt haben: لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ „Wenn seine Verse nicht deutlich[1] dargelegt sind, (so glauben wir nicht)" — sowie durch 11, 1 كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ „Eine Schrift, deren Verse kunstgerecht gebildet, sodann deutlich dargelegt sind".

Ausserdem lässt sich der ḳorânische Gebrauch von فَصَّلَ in der Bedeutung „deutlich machen, erklären" durch viele andere Stellen belegen[2].

Wir schliessen hieran noch einige Bemerkungen über die innere Beschaffenheit der Verse.

Muhammed gesteht selber ein, dass einzelne Verse zu einander im Widerspruch ständen. An diesem Umstande aber dürfe man bei der Allmacht Gottes keinen Anstoss nehmen, da die neuen hinter den alten niemals an Wert zurückblieben, vielmehr für die Gläubigen besser oder mindestens ebenso erspriesslich seien wie diese durch jene abrogierten. Hierüber lässt er Gott Sûre 2, 100 sich folgendermassen äussern: „Wenn wir آيَةً einen Vers aufheben[3] oder (in Muhammeds Herz) in Vergessenheit bringen, so werden wir einen besseren als ihn oder einen ihm gleichen bringen. Weisst du nicht, dass Gott über alle Dinge mächtig ist?" BAIḌ. I, p. ٧٨ Z. 2 f. bemerkt: „Diese Stelle wurde geoffenbart, als die Götzendiener oder die Juden sagten: Seht ihr nicht, wie Muhammed seinen Gefährten etwas gebietet, darauf es ihnen verbietet, indem er das Gegenteil davon

---

[1] Nämlich in dem uns verständlichen arabischen Dialekte.

[2] كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ „So machen wir (Gott) die Zeichen (Offenbarungen) einsichtigen Leuten deutlich" 7, 30; 9, 11; 7, 173; 6, 55. — قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْآيَاتِ „Wir haben die Zeichen (unserer Macht) einsichtigen Leuten deutlich gemacht" 6, 97 f. 126 vgl. 13, 2. — „Wir haben ihnen كِتَابٌ eine Schrift gebracht, فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ welche wir mit Einsicht deutlich dargelegt haben" 7,50. — „Gott ist derjenige, welcher zu euch ٱلْكِتَابَ مُفَصَّلًا die Schrift als eine Erklärung herabgesandt hat" 6, 114 BAIḌ. I, p. ٣٠٥ Z. 25 مبيّنا فيه الحقّ والباطل „in welcher das Wahre und das Falsche erklärt ist". — „Wir gaben dem Moses ٱلْكِتَابَ die Schrift (die Tôrâh) تَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ als Erklärung für alle Dinge" (die sich auf den Glauben beziehen) 6, 155.

[3] Das von ǦALÂL AD-DÎN aufgestellte Verzeichnis von zwanzig aufgehobenen (مَنْسُوخ *mansûḫ*) nebst den sie aufhebenden (نَاسِخ *nâsiḫ*) Korânversen findet sich abgedruckt bei T. P. HUGHES, Notes on Muhammadanism. p. 40.

gebietet?" NÖLDEKE, Geschichte d. Qorâns. S. 130f. ist geneigt, V. 100 auf die Aufhebung jüdischer Gesetze zu beziehen, wie das des Fastens am Versöhnungstage und der Verneigung beim Gebet nach Jerusalem. — Sûre 4, 84 „Wollen sie (die Heuchler) denn nicht den Ḳorân betrachten? Wenn er von einem andern als von Gott wäre, so würden sich in ihm اِخْتِلَافًا كَثِيرًا viele Widersprüche finden".

39,24 اَللّٰهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ „Gott hat die schönste Kunde herabgesandt, eine Schrift, die sich in ihren einzelnen Teilen entspricht, Wiederholungen". Ersteres bezieht sich auf die gleichen Versenden und die Anordnung der Verse, die Bezeichnung مَثَانِي nach ǦAL. II, p. ٢١٧ Z. 4f. v. o. darauf, dass ثُنِيَ فيه الوَعْد والوَعِيد وغيرهما „in ihr (der Schrift) die Verheissung und Drohung und anderes wiederholt ist". Hierher gehören ferner die häufig wiederholten Prophetengeschichten [1], die Epitheta Gottes und stehende Redewendungen wie „Gott lässt irre gehen, wen er will, und leitet, wen er will" u. a. m.

Über die grössere oder geringere Deutlichkeit seiner Verse äussert sich Muhammed folgendermassen Sûre 3, 5 هُوَ ٱلَّذِى أَنْزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ „Er (Gott) ist es, welcher auf dich (Muhammed) die Schrift herabgesandt hat, von der einige Verse klar (eigentlich „festgestellt") — sie sind der Grundbestandteil (die Mutter) der Schrift — andere dagegen unklar [2] sind". IBN HIŠÂM I, p. ٤٠٤ Z. 9—6 v. u. giebt hierzu folgende Erklärung: „In ihnen ist der Beweis für den Herrn (Gott), Schutz für die Menschen und Abwendung des Streites und Truges enthalten. Für sie ist eine Verdrehung und Veränderung nicht möglich".

„Andere dagegen sind unklar. Für sie ist eine Verdrehung und

---

[1] Vgl. die summarische Zusammenstellung bei MARRACCI, Ref. p. 608.

[2] Das Nom. ag. von شبه VI findet sich hier in einer andern Bedeutung wie Sûre 39, 24 „sich in seinen einzelnen Teilen entsprechen, ähnlich sein". Diese letztere Bedeutung ist die ursprüngliche. Diejenige „unklar sein" ist mit der vorigen insofern verwandt, als die einzelnen Teile dadurch, dass sie einander ähnlich sind, sich schwer von einander unterscheiden lassen, wodurch die das Wesen der einzelnen ausmachende Eigentümlichkeit unklar und undeutlich wird.

verschiedene Deutung möglich. Gott versucht durch sie die Menschen, wie er sie bei dem Erlaubten und Verbotenen versucht".

Zur Bezeichnung des eigentlichen Inspirationscharakters der Offenbarung dient der Begriff وَحْيٌ *waḥj*. Es ist die Offenbarung, insofern sie auf übernatürlichem Wege durch innere Eingebung zu stande kommt. Der Unterschied zwischen وَحْيٌ *waḥj* und قُرْآنٌ *ḳur'ân* tritt Sûre 20, 113 deutlich zu Tage. Gott weist den Muhammed an: „Eile nicht بِٱلْقُرْآنِ, bevor dir وَحْيُهُ sein (des Ḳorân) *waḥj* vollendet ist". وَحْيُهُ bezieht sich hier also mehr auf den Akt der Mitteilung der Offenbarung, während قُرْآنٌ das daraus sich ergebende Produkt ist. Bei وَحْيٌ überwiegt der Gesichtspunkt der Form, bei قُرْآنٌ der des Inhalts.

Bei وَحْيٌ liegt die bewirkende Ursache durchaus ausserhalb von Muhammeds eigenen Ideen-Associationen. Er ist nur das Medium, durch das die ihm von Gott zu teil gewordene Offenbarung in die Aussenwelt tritt. So heisst es von Muhammed 53, 3 وَمَا يَنْطِقُ عَنِ ٱلْهَوَى „Nicht spricht er aus eigenem Willen[1] (aus eigenem Impulse). 4 إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى „Er (der Ḳorân) ist nur eine Offenbarung, welche geoffenbart wurde". Sie kam ihm von anderer Seite zu; sie wurde ihm inspiriert. 42, 52 sagt Gott zu ihm: وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَابُ وَلَا ٱلْإِيمَانُ „So haben wir dir Geist (die Offenbarung) von uns aus geoffenbart. Nicht wusstest du, was die Schrift noch was der Glaube ist". Aus diesem Bewusstsein heraus spricht er zu seinen Landsleuten 21, 46: إِنَّمَا أُنْذِرُكُمْ بِٱلْوَحْىِ „Ich verkündige euch nur die Offenbarung" d. i. das, was mir geoffenbart ist.

Vom Verbum وَحَى „offenbaren", wovon وَحْيٌ abgeleitet ist, findet sich im Ḳorân in dieser Bedeutung nur die IV.[2] Form. Der

[1] Diese Worte erinnern an II Petr. 1, 21: „Denn nie ist θελήματι ἀνθρώπου durch Willen eines Menschen προφητεία eine Weissagung ergangen, sondern vom heiligen Geiste getragen ἐλάλησαν ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι redeten von Gott aus Menschen".

[2] An einer Stelle ist der Empfänger der göttlichen Kundgebung nicht ein menschliches Wesen, sondern die personificierte Erde, welche den bestürzten Menschen die Veranlassung des Erdbebens, dieses letzten Zeichens des anbrechenden Gerichts, erzählen wird, weil dein Herr أَوْحَى لَهَا „es ihr geoffenbart hat" 99, 5.

Inhalt des وحى ist entweder theologischer Natur, so das Bekenntnis der Einheit Gottes: يُوحَى إِلَىَّ أَنَّمَا إِلَـٰهُكُمْ إِلَـٰهٌ وَاحِدٌ „Es wurde mir geoffenbart[1], dass euer Gott ein einiger Gott ist" 21, 108; 18, 110; 41, 5, ebenso bei jedem früheren Propheten نُوحِى إِلَيْهِ „wir offenbarten ihm" 21, 25 — bei Moses 20, 13: „Höre auf das, was يُوحَى geoffenbart wird" (vgl. V. 14). Hierher gehören ferner die Ausdrücke أُوحِىَ إِلَىَّ هَـٰذَا ٱلْقُرْآنُ „Es ist mir dieser Ḳorân geoffenbart worden" 6, 19 — ٱلَّذِى أُوحِىَ إِلَيْكَ „was dir geoffenbart ist" 43, 42 — ٱلَّذِى أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ „was wir dir offenbarten" 17, 75. 88 — أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ „wir gaben dir die Offenbarung" 42, 5 — فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ „da offenbarte er (Gabriel) seinem (Gottes) Knechte (Muhammed), was er (Gabriel) offenbarte" 53, 10.

Oder eine das ethisch-religiöse Verhalten der Menschen betreffende göttliche Mitteilung 21, 73 وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ „Wir offenbarten[2] (befahlen) ihnen (Isaak und Jakob) das Thun der guten Werke, die Verrichtung des Gebets und das Geben des Almosens".

Oder eine der früheren Offenbarung angehörende Erzählung, so أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَـٰذَا ٱلْقُرْآنَ „Wir offenbarten dir diesen Ḳorân 12, 3[3], worunter die im folgenden V. 4—102 berichtete Geschichte Josephs gemeint ist.

Der Gegenstand des وحى ist ein von Gott prophezeites, in der Zukunft bestimmt zu erwartendes Ereignis 39, 65, wo Gott zu Muham-

---

An zwei Stellen findet sich وَحَى IV nicht in Beziehung zu Gott, sondern 6, 121 zu den Teufeln, von denen es heisst: لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَآئِهِمْ „sie werden ihren Freunden (den Ungläubigen) eingeben (Baid. I, p. ٣٠٧ Z. 10 ليوسوسون „sie werden einflüstern"), dass sie mit euch darüber streiten", nämlich über das Verbot des Fleischgenusses von den nicht unter Anrufung des Namens Gottes geschlachteten Tieren. — 19, 12 wird es von dem sprachlos gewordenen Zacharias ausgesagt: „Da ging er aus dem Tempel zu seinem Volke heraus فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ und gab ihnen durch Zeichen (Gebärden) zu verstehen: Preiset (Gott) am Morgen und am Abend!" Vgl. Luc. 1, 22.

[1] 38, 70 ist das Subjekt zu diesem passiven Prädikat die Schöpfung des ersten Menschen.

[2] Das Verbum nimmt hier als Objekt den Accusativ dreier Nomina verbi zu sich: فِعْلَ ٱلْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءَ ٱلزَّكَوٰةِ

[3] Vgl. V. 103 نُوحِيهِ إِلَيْكَ „Wir offenbaren sie dir".

med spricht: وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ „Es ist dir und denen, die vor dir gelebt haben (den früheren Propheten), geoffenbart worden: Wenn du neben Gott andere Wesen setzt, so wird dein Handeln nichtig sein, und du wirst umkommen". — 14, 16 فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ „Da offenbarte ihnen (dem Noah und den Gesandten der ʿÂdäer und Ṯamûdäer vgl. V. 9) ihr Herr: Wir wollen die Frevler vernichten und euch das Land zur Wohnung geben". — 11, 38 وَأُوحِيَ إِلَى نُوحٍ „Es wurde Noah geoffenbart: Von deinem Volke wird niemand glauben ausser wer schon geglaubt hat". — Moses und Aaron sagen zu Pharao 20, 50: إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا „Es ist uns geoffenbart, dass die Strafe über den kommen wird, welcher (unsere Offenbarung) für Lüge erklärt und sich davon abgewandt hat".

أَوْحَيْنَا „Wir offenbarten" wird gebraucht bei Anweisungen seitens Gottes, durch welche er bestimmend in den Gang der Ereignisse eingreift, und die dadurch für die Geschichte der Offenbarung eine weittragende Bedeutung gewinnen. أَوْحَيْنَا „Wir offenbarten", sagt Gott, إِلَيْكَ „dir (Muhammed): Folge der Religion Abrahams!" 16, 124 — إِلَيْهِ „ihm (Noah): Verfertige das Schiff (die Arche) بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا unter unsern Augen und nach unserer Offenbarung (d. h. nach dem dir von uns mitgeteilten Plane)!" 23, 27 — إِلَيْهِ „ihm (Joseph): Erzähle ihnen diese ihre That[1]!" 12, 15 — إِلَى أُمِّ مُوسَى „der Mutter des Moses[2]: Säuge ihn! Wenn du dann für ihn fürchtest, wirf ihn in das Meer! Fürchte und betrübe dich nicht! Wir werden ihn dir wiedergeben und ihn zu einem Gesandten machen" 28, 6 — إِلَى مُوسَى „dem Moses: Wirf deinen Stab hin[3]!" 7, 114 — „Ziehe mit meinen Dienern bei der Nacht fort und schlage ihnen durch das Meer einen Weg!" 20, 80; 26, 52. „Schlage mit deinem Stabe das Meer!" 26, 63 — إِلَى ٱلْحَوَارِيِّينَ „den Aposteln: Glaubet an mich und an meinen Gesandten (Jesus)!" 5, 111.

In ihrer Eigenschaft als Richtschnur für das Handeln der Menschen

---

[1] d. h. mache deinen Brüdern später Vorhaltungen darüber, dass sie dich in die Grube geworfen haben.

[2] Vgl. 20, 38 f.

[3] Vgl Ex. 7, 12.

heisst Muhammeds Offenbarung مَوْعِظَة[1] *mau'iẓa* „Ermahnung“ 10, 58; 11, 121; 24, 34 — und in demselben Sinne تَذْكِرَة *tádkir* „Memorandum, Erinnerung“ 74, 50. 54; 80, 11; 73, 19; 76, 29 — ذِكْر *dikr* 20, 99; 36, 69, مِنَ ٱلرَّحْمَٰنِ „vom Erbarmer“ 26, 4 vgl. 43, 35 — ذِكْرُنَا „unsere Erinnerung“ im Munde Gottes 53, 30 — اَلذِّكْر „die Erinnerung“ 68, 51; 54, 17; 15, 9; 38, 1 — ذِكْرٌ مُبَارَكٌ „eine gesegnete Erinnerung“ 21, 51 — اَلذِّكْرُ ٱلْحَكِيمُ „die weise Erinnerung“ 3, 51.

Gott sagt zu Muhammed 20, 1: „Wir haben auf dich den Ḳorân nicht herabgesandt, damit du unglücklich[2] seist, 2 sondern nur تَذْكِرَةً لِمَنْ يَخْشَى als eine Erinnerung für den, der (Gott) fürchtet“. 38, 1 schwört Gott وَٱلْقُرْآنِ ذِى ٱلذِّكْرِ „bei dem Ḳorân, der nach seinem Wesen die Erinnerung ist“. 21, 10 weist er die Mekkaner auf die sie angehende Bedeutung von Muhammeds Offenbarung mit den Worten hin لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ „Wir haben zu euch eine Schrift herabgesandt, in welcher eure[3] Erinnerung enthalten ist“. An die Befolgung derselben als Bedingung ist die richtige Leitung des einzelnen geknüpft 73, 19; 76, 29.

### § 5. Die universale Bestimmung der Offenbarung.

Wie sich Christus[4] und seine Jünger[5] mit ihrer neuen Verkündigung des Reiches Gottes zunächst an die Juden wandten, so blieb auch Muhammeds Wirksamkeit in der ersten Zeit seines Auftretens ausschliesslich auf die Grenzen seines Stammes beschränkt. Als er sich drei Jahre nach seiner Berufung endlich entschloss, mit seiner Offenbarung öffentlich hervorzutreten und zum Glauben daran einzuladen, da waren es die Ḳuraischiten, an die ihn Gott mit den Worten Sûre 26, 214 weist: وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ „Warne deine nächsten Stammesverwandten!“

Hätte er bei ihnen gläubige Aufnahme gefunden, so wäre seine

---

1 Ebenso die Offenbarung des Moses 7, 142 und Jesu 5, 50.

2 Nämlich durch die dir dadurch Gott gegenüber auferlegten Verpflichtungen.

3 Vgl. 23, 73 أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ „Wir haben ihnen ihre Erinnerung gebracht. Aber sie wenden sich von ihrer Erinnerung ab“.

4 Vgl. Matth. 15, 24.

5 Vgl. Matth. 10, 5 f.

Religion vielleicht nur Eigentum dieses Stammes geblieben. Denn bei dem den Arabern eigenen Partikularismus würden seine Stammesgenossen wohl schwerlich dafür Propaganda gemacht haben. Indessen wie die Abweisung seitens der Juden für die Apostel der Anlass wurde, den Heiden das Evangelium zu verkündigen[1], so sah sich auch Muhammed bei der feindlichen Haltung der Ḳuraischiten dazu genötigt, sich unter den übrigen arabischen Stämmen Anhang zu verschaffen, um dann mit ihrer Unterstützung erforderlichenfalls unter Anwendung äusserer Gewalt auch jene zum Anschluss zu nötigen. So finden wir 6, 92 neben أُمَّ الْقُرَى „der Mutterstadt“ d. i. Mekka مَنْ حَوْلَهَا „ihre Umwohner“ als Empfänger seiner Warnung genannt. Er giebt sich für den Propheten der Araber aus, also nicht nur eines einzelnen Stammes, sondern einer ganzen Nation, indem er 28, 46 Gott die Worte zu sich sprechen lässt: „Erbarmen ist es von deinem Herrn, dass du ein Volk warnst, zu welchem vor dir kein نَذِيرٌ Warner gekommen ist“. BAIḌ. II, p. ٨٤ Z. 9f. fügt hinzu: „in der فَتْرَةٌ Zeit (vgl. Sûre 5, 22) zwischen dir und Jesus, sie beträgt 550[2] Jahre. Oder zwischen dir und Ismael auf Grund der Annahme, dass دَعْوَةَ der Bekehrungsversuch des Moses und Jesu ausschliesslich den Kindern Israels und ihrer Umgebung galt“. Sûre 43, 43 betrachtet Muhammed den Ḳorân unter dem Gesichtspunkt einer ذِكْرٌ Erinnerung für sich und für sein Volk.

Nachdem er sich einmal dazu entschlossen hatte, bei seinem reformatorischen Werke über die Grenzen seines Stammes hinauszugehen, war der Gedanke für ihn nur ein kleiner Schritt, seiner Offenbarung eine universale d. h. allen Menschen geltende Beziehung zu geben. So sehen wir den Umfang seines Arbeitsfeldes sowohl theoretisch wie praktisch sich gleichsam in drei konzentrischen Kreisen erweitern: 1. sein Stamm, 2. die arabische Nation, 3. die ganze Menschheit.

---

[1] So Paulus und Barnabas auf ihrer ersten Missionsreise in Antiochien im Lande Pisidien Act. 13, 46.

[2] Diese Angabe des arabischen Kommentators ist nicht genau. Der Abstand zwischen dem in seinem 30. Lebensjahre erfolgten Auftreten Jesu und Muhammeds Berufung, die wir in das Jahr 612 n. Chr. verlegen, beträgt 582 Jahre.

Dieser universale Charakter[1] wird Muhammeds Offenbarung aufgeprägt, wenn Gott 39, 42 zu ihm sagt: „Wir haben auf dich ٱلْكِتَابَ لِلنَّاسِ die Schrift für die Menschen mit der Wahrheit herabgesandt". 34, 27: „Nicht haben wir dich gesandt ausser كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا in der Gesamtheit für die Menschen als einen Verkündiger von Lohn und Strafe". 4, 81: „Wir haben dich لِلنَّاسِ رَسُولًا für die Menschen als Gesandten gesandt". In diesem Bewusstsein spricht Muhammed 7, 157: يَا أَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللّٰهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا „O ihr Menschen, ich bin der Gesandte Gottes zu euch allen".

Muhammeds Lehre von den Höllenstrafen heisst 74, 34 ذِكْرَى „eine Erinnerung" V. 39 نَذِيرٌ „eine Warnung" beide Male mit dem Zusatz لِلْبَشَرِ[2] „für die Menschen", der Ḳorân ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ[3] „eine Erinnerung für die Geschöpfe" 68, 52; 81, 27[4]; 38, 87; 12, 104. Die Erklärung des Ausdrucks عَالَمِينَ[5] giebt Baiḍâwî zu Sûre 25, 1 „Gott hat ٱلْفُرْقَانَ die Unterscheidung (den Ḳorân) auf seinen Knecht (Muhammed) herabgesandt, لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا damit er für die Geschöpfe ein Warner sei", durch den Zusatz II, p. ٣٣ Z. 10 للجِنّ والإِنْس „für die Dämonen und die Menschen[6]".

Schon dieser Umstand, dass die Offenbarung allen gilt und

---

1 Denselben trägt auch ٱلْكِتَابُ die Offenbarungsschrift des Moses, die Tôrâh, welche 28, 43 بَصَآئِر „Beweise", 6, 91 نُور وَهُدًى „Licht und Leitung", beide Male mit dem Zusatz لِلنَّاسِ „für die Menschen", genannt wird.

2 بَشَرٌ ist ursprünglich „Haut". Es findet sich in der Bedeutung „Mensch" noch 6, 91 sowie kollektivisch 19, 26. — Auch bei dem hebräischen בָּשָׂר lassen sich beide Bedeutungen nachweisen. Vgl. W. Gesenius, Hebr. u. aram. Handwörterb. über d. Alte Testament. 12. Aufl. Leipzig 1895. S. 126.

3 ذِكْرَى 6, 90.

4 Der Gegensatz zu diesem Ausdruck ist an dieser Stelle eine Geheimlehre, welche Muhammed für sich behalten würde, ohne sie zu veröffentlichen und andern mitzuteilen, ein Verdacht, den er V. 24 von sich abweist: وَمَا هُوَ عَلَى ٱلْغَيْبِ بِضَنِينٍ „Nicht hält er das Geheimnis fest" Baiḍâwî II, p. ٣٨٩ Z. 24 على ما يخبره من المُوحَى „was er (Gabriel) ihm von dem Geoffenbarten berichtete".

5 عَالَمٌ ist von dem syrischen ܥܠܡܐ gebildet, bei dem G. Hoffmann, Opuscula Nestoriana. Neue Ausgabe. Kiel 1886. p. 79 Z. 21—p. 80 Z. 9 vier Bedeutungen unterscheidet: 1. Geschöpfe. 2. Zeit. 3. Menschen. 4. Die bösen Menschen.

6 I, p. ١٩٢ Z. 18 gebraucht er hierfür zur gemeinsamen Bezeichnung den Dual لِلثَّقَلَيْنِ.

dadurch einem jeden die Möglichkeit geboten wird, sich durch Annahme derselben in den Besitz der durch sie garantierten Vorteile zu setzen, ist beweiskräftig genug, um den Gedanken an eine Sonderwahl einzelner durch Gott von vornherein auszuschliessen. Nun ist aber die Lehre von der Prädestination d. i. der durch einen ewigen göttlichen Ratschluss[1] erfolgten Vorherbestimmung eines Teils der Menschen zur Seligkeit, eines andern zur Verdammnis in der muhammedanischen Theologie drei Jahrhunderte hindurch Gegenstand heftiger Kämpfe[2] gewesen, bis ihr, nachdem man sich bis dahin im allgemeinen ablehnend dagegen verhalten hatte, der erste orthodoxe Dogmatiker ABÛ 'L-ḤASAN AL-AŠ'ARÎ (†935) zum definitiven Siege verhalf.

Bekanntlich ist die Lehre von der Prädestination, seitdem dieselbe in AUGUSTIN (* 354, † 430) einen namhaften Vertreter gefunden, auch in der christlichen Theologie auf Grund einzelner neutestamentlicher Stellen immer wieder erneuert und von der Kirche reformierten Bekenntnisses sogar zum Glaubensdogma erhoben worden. Indessen sind die Schwierigkeiten, welche sich in der muhammedanischen Theologie der Entscheidung dieser Frage entgegenstellen, bei weitem grösser als in jener. Daher gehen auch unter den abendländischen Forschern die Ansichten über diesen Punkt weit auseinander. Während L. MARRACCI, S. OCKLEY[3], G. SALE[4], M. TURPIN[5], VOLTAIRE[6] und in neuerer Zeit S. F. G. WAHL[7], MAIER[8], W. IRVING[9], M. LÜTTKE[10]

---

1 Die Kunstausdrücke hierfür sind قَدْرٌ *ḳadr* und قَضَاءٌ *ḳaḍâ'*.

2 Vgl. M. TH. HOUTSMA, De strijd over het dogma in den Islâm tot op EL-ASH'ARI. Leiden 1875. p. 42—65.

3 The history of the Saracens. 3. ed. 2 vol. Cambridge 1757. I The life of Mahomet. p. 79.

4 The Koran, translat. I The preliminary discourse p. 137 f.

5 Histoire de l'Alcoran. 2 tomes. Londres—Paris 1775. II, p. 296—299.

6 Essai sur les moeurs et l'esprit des nations. 8 tomes. Paris 1804. II, p. 99.

7 Der Koran übers. S. LXXXIX—XCI.

8 Christliche Bestandtheile des Korans (Zeitschrift für Theologie. 2. Bd. 1. Heft. Freiburg 1839. S. 79).

9 Das Leben Mohammed's. Mit dem Portrait (!) Mohammed's. Aus d. Englischen übers. Leipzig 1850. S. 245—247.

10 Der Islam u. seine Völker. S. 37 u. 43.

und W. MUIR[1] die Vorherbestimmung im ganzen Ḳorân ausgesprochen finden, wird dies von G. WEIL[2], J. CH. SCHOLL[3] und J. HAURI[4] entschieden in Abrede gestellt. Andere wie A. SPRENGER[5], H. STEINER[6], B. SPIESS[7], H. GRIMME[8], A. VON KREMER[9], J. BRAUN[10], J. LA BEAUME[11], M. TH. HOUTSMA[12], L. KREHL[13], A. MÜLLER[14] suchen zwischen diesen beiden Extremen zu vermitteln, indem sie behaupten, dass sich im Ḳorân sowohl Stellen für wie gegen die Prädestinationslehre finden lassen. Bei der Unbestimmtheit seiner Begriffe sei Muhammed hierüber nicht zur Klarheit gekommen[15].

Um unsere Stellungnahme zu dieser Frage klarzulegen und

---

1 The Corân. p. 52—56. — Mahomet and Islam. p. 224 „Predestination pervades the Coran, and is expressed sometimes in a painfully pronounced way".

2 Gesch. d. islamit. Völker. S. 33—35. — Hist.-krit. Einl. in d. Koran. S. 108.

3 L'Islam et son fondateur. p. 213. 256. 302.

4 Der Islam in seinem Einfluss auf das Leben seiner Bekenner. Leiden 1881. S. 46.

5 a. a. O. I, S. 307 f. „Wir finden schon früh Spuren des Prädestinationsglaubens im Korân. Allein diese Lehre erscheint in Moḥammads Inspirationen als etwas Unorganisches, Äusseres. Wo immer Moḥammad seine eigenen Empfindungen ausdrückt, erkennt er besonders in der frühesten Periode die Freiheit des menschlichen Willens an".

6 Die Mu'taziliten oder die Freidenker im Islâm. Leipzig 1865. S. 32.

7 Die Prädestinationslehre des Korân. Programm des Gymnasiums zu Weilburg 1873. S. 4. 10.

8 Mohammed, II. Teil. S. 105 ff. Erst bei dem Misserfolge seiner Predigt habe er den Ausweg ergriffen, dass eine göttliche Gnadenwahl und Bestimmung zum Glauben oder Unglauben über die Menschen herrsche. Ebenso schon G. W. FREYTAG, Einl. in d. Studium d. arab. Sprache. S. 416.

9 Gesch. d. herrsch. Ideen d. Islams. S. 9 u. 234.

10 Gemälde der mohammedanischen Welt. Leipzig 1870. S. 40 f.

11 Le Koran analysé. p. 219—222. 446 f.

12 a. a. O. p. 42 ... „dat in den Qorân, zoowel de vrije wil, als de volstrekte predestinatie geleerd wordt".

13 Über d. ḳorânische Lehre von d. Prädestination u. ihr Verhältnis zu anderen Dogmen des Islâm. Ber. über d. Verhandl. d. Königl. sächs. Gesellsch. d. Wissenschaften zu Leipzig. Phil.-hist. Kl. 22. Bd. Leipzig 1870. S. 68.

14 Der Islam. I, S. 185.

15 So A. MÜLLER a. a. O.

wissenschaftlich zu begründen, wird es nötig sein, alle hierfür in Betracht kommenden korânischen Aussprüche Muhammeds zu sammeln und einer eingehenden Exegese zu unterziehen, eine Aufgabe, die bis jetzt noch von keiner Seite ernstlich in Angriff genommen ist, und zu der wir nun im folgenden übergehen wollen.

Derjenige Satz, welcher anscheinend mit dem grössten Recht zu Gunsten der Prädestination angeführt zu werden pflegt[1], ist das öfter wiederholte Dictum: كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ[2] مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ „So lässt Gott irre gehen, wen er will, und leitet, wen er will". Diese Worte begegnen uns zuerst Sûre 74, 34 und zwar in folgendem Zusammenhang. Muhammed giebt im vorhergehenden eine Schilderung der Höllenstrafen, welche am Schluss von V. 34 „eine Erinnerung für die Menschen" genannt werden. Indessen ist die Wirkung nicht bei allen dieselbe. Denn während die Juden durch die Übereinstimmung dieser Offenbarung Muhammeds mit ihrer eigenen zur Anerkennung seiner göttlichen Sendung gelangen und seine Anhänger an Glauben zunehmen V. 31f., wissen die Heuchler[3] und die Ungläubigen nicht, was Gott mit diesem Gleichnis beabsichtigt V. 33. Die letzte Ursache für diesen zwiefachen Erfolg ist also bei den Menschen selbst zu suchen. Derselbe hängt lediglich von der Stellung ab, die sie schon vorher Gott gegenüber eingenommen haben.

---

[1] So von W. MUIR, Mahomet and Islam. p. 224 Anm. 1. — A. MÜLLER I, S. 71 erblickt hierin das „furchtbare Dogma der absoluten Prädestination in seiner unmenschlichen Gestalt".

[2] G. WEIL, Hist.-krit. Einl. in d. Koran. S. 18f. Anm. 4 lässt die Möglichkeit offen, dass sich das Subjekt in dem Relativsatz مَن يَشَآءُ an manchen Stellen auch auf den von Gott geleiteten Menschen beziehen könne und also zu übersetzen sei: „Gott leitet denjenigen, welcher (geleitet werden) will". WEIL sucht diese Ansicht durch Stellen wie Sûre 2, 209 und 35, 8f. zu stützen, woraus sich aber für seine Fassung nicht der geringste Anhaltspunkt ergiebt. Dass das Subjekt zu dem Verbum des Relativsatzes nur Gott sein kann, ersieht man aus solchen Stellen, wo Gott in der 1. Pers. Pl. redend auftritt, so 12, 56 نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَن نَّشَآءُ „Wir treffen mit unserm Erbarmen, wen wir wollen". — 6, 83 نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَآءُ „Wir erhöhen an Stufen („in dem Wissen und der Weisheit" BAID. I, p. ٢٩٨ Z. 2), wen wir wollen".

[3] Hierunter sind diejenigen gemeint, „in deren Herzen eine Krankheit ist".

Denn diejenigen, welche Gott in der Irre lässt, sind die Ungläubigen. Sie haben sich seinen Offenbarungen gegenüber schon vorher ablehnend verhalten. Darum geht auch diese Bezeugung seiner Macht spurlos, ohne verstanden zu werden, an ihnen vorüber[1]. Die von Gott Geleiteten dagegen sind die Gläubigen. Sie haben seinen früheren Offenbarungen Empfänglichkeit entgegengebracht. Ihnen dient jede fernere Kundgebung seitens Gottes zur Befestigung ihres Glaubens.

Dieser Fall beweist zur Genüge, mit welcher Vorsicht man zu Werke gehen muss, bevor man sich entschliesst, eine Stelle zum Belege für die absolute Prädestination zu verwerten.

Im übrigen werden alle Bedenken durch Sûre 28, 56 beseitigt „Gott يَهْدِى مَنْ يَشَآءُ leitet, wen er will; وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ denn er kennt die, welche sich leiten lassen“ BAIḌ. II, p. ٨٥ Z. 20 بالمستعدّين لذلك „die, welche hierzu bereit sind“. Die göttliche Unterstützung einzelner zur Erlangung des Heils erfolgt also auf Grund seines Vorherwissens, dass sie nach seiner Leitung ein Verlangen haben und sich derselben gern und willig anvertrauen. So hat auch Sûre 7, 178, wo Gott sagt: „Wir haben für die Hölle viele von den Dämonen und Menschen geschaffen“ unter dem Gesichtspunkt seiner Präscienz[2] (um ihr widerspenstiges Verhalten) nichts Verfängliches. Dass 51, 9 يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ „derjenige wendet sich von ihm (Muhammed) ab, welcher sich abgewandt hat“ so zu verstehen ist, sehen wir aus dem Zusatz des BAIḌÂWÎ II, p. ٢٨٣ Z. 24f. فى عِلْم اللّه وقضائه „in dem Wissen Gottes und seinem Beschluss“. Hierher gehört endlich Sûre 37, 161—163, wo Muhammed zu den Ungläubigen sagt: „Ihr und was ihr verehrt (eure Götter) werdet in betreff seiner (nämlich Gottes) keinen verführen ausser مَنْ هُوَ صَالِ ٱلْجَحِيمِ wer im Höllen-

[1] Vgl. 6, 39 „Diejenigen, welche unsere Zeichen (die Zeichen von Gottes Allwissenheit und Allmacht) für Lügen erklärt haben, sind (gegen dieselben) taub, stumm (d. h. sie können nicht die Wahrheit reden), stehend in den Finsternissen (des Unglaubens). Wen Gott will, lässt er irre gehen, und wen er will, bringt er auf den rechten Weg“.

[2] BAIḌ. I, p. ٣٥٢ Z. 21 f. يعنى المصرّين على الكُفر فى عِلْم اللّه „er meint die, welche bei dem Unglauben im Wissen Gottes verharren“.

feuer brennen wird“ d. h. nach BAIḌ. II, p. ١٧٩ Z. 19f.[1] „wer in seinem Wissen vorhergegangen ist, dass er zu den Bewohnern des Höllenfeuers gehören wird, welche darin notwendigerweise brennen“.

Zu Sûre 32, 13 „Wenn wir (Gott) gewollt hätten, so würden wir einer jeden Seele هُدَاهَا ihre Leitung gegeben haben. Aber حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّى Notwendigkeit ist das Wort von mir (BAIḌ. II, p. ١١٩ Z. 10f.[2] „mein Beschluss bleibt bestehen, da meine Drohung voraufgegangen ist, welche lautet“): Anfüllen will ich die Hölle mit den Dämonen und Menschen insgesamt“[3] bemerkt MARRACCI, Ref. p. 552: „Cum enim (verba Alcorani) asserunt, Deum non dirigere homines, ut eos damnet ad gehennam, constat manifeste, Deum esse Auctorem damnationis eorum“. Sehen wir uns den Zusammenhang genauer an. Beim Endgericht angesichts der ihnen drohenden Strafe bitten die Frevler Gott, er möge sie noch einmal auf die Erde zurückkehren lassen, wo sie jetzt in der Erkenntnis der Wahrheit rechtschaffen leben wollen. Eine solche ihm zugemutete Handlungsweise, sagt Gott mit obigen Worten, würde der von ihm selber aufgestellten Lehre von der Vergeltung widersprechen. Zwar wäre es für ihn ein Leichtes gewesen, einen auf die Seligkeit aller Menschen abzielenden Ratschluss vorausgesetzt, dass er ihn gefasst hätte, auch zur Durchführung zu bringen.[4] Nun aber, wo er für die Dämonen und die-

---

1 من سبق فى عِلمه انّه من اهل النار يصلاها لا مَحَالَةَ

2 ثبت قضائى وسبق وَعِيدى وهو

3 Diese Worte, welche Gott bei Gelegenheit der Verstossung des Teufels aus dem Paradiese äusserte, gelten diesem und von den Menschen denjenigen, welche ihm folgen Sûre 38, 85; 7, 17.

4 Diese Erklärung trifft auch bei zwei anderen Stellen zu, welche W. MUIR, Mahomet and Islam. p. 224 Anm. ebenso wie Sûre 32, 13 ohne zwingenden Grund zu Gunsten der Prädestination anführt. Die eine ist 42, 6 „Wenn Gott gewollt hätte, so würde er sie, nämlich die, welche in das Paradies und die, welche wegen ihres Unglaubens in die Hölle kommen werden vgl. V. 5) zu einem einzigen (gläubigen) Volke gemacht haben. Aber er lässt, wen er will, in sein Erbarmen eintreten. Aber die Frevler haben keinen Beschützer, keinen Helfer“. Die andere Stelle ist 16, 95 „Wenn Gott gewollt hätte, so würde er euch zu einem einzigen (gläubigen) Volke gemacht haben. Aber er lässt irre gehen, wen er will, und leitet, wen er will. Von euch wird Rechenschaft gefordert werden für das, was ihr thut“. —

jenigen Menschen, welche sich durch sie haben irre leiten lassen, die Höllenstrafe bestimmt hat, ist für sie eine Umkehr nicht mehr möglich. Sein Wort lässt sich nicht rückgängig machen; es muss sich erfüllen. Aus diesem Grunde spricht Gott zu den Frevlern v. 14: „Darum kostet (die Strafe) dafür, dass ihr das Eintreffen dieses euren Tages (nämlich des Gerichts) vergessen habt! Wir haben euch auch vergessen. So kostet denn die ewige Strafe für das, was ihr thatet!"

Marracci führt Sûre 87, 3, wo von Gott ausgesagt wird: قَدَّرَ فَهَدَى als Beweis für die Prädestination an, indem er Ref. p. 796 bemerkt: „Arabice قَدَّرَ usurpatur in Alcorano pro significanda Divina praedestinatione, ad quam sequitur directio per media ad illam a Deo ordinata". Indessen sind das V. 2 u. 3 zu ergänzende Objekt nicht Personen, sondern nach Baiḍ. II, p. ٣٩٨ Z. 11 allgemein كلّ شىء, so dass die Worte bedeuten V. 2 „welcher (alle Dinge) geschaffen, dann (seine Geschöpfe) vollkommen gemacht, V. 3 welcher (ihre Zwecke) bestimmt und (die Geschöpfe) geleitet, (gelenkt, regiert) hat". قَدَّرَ geht unseres Erachtens auf das zweckmässige Ordnen der Dinge, die den einzelnen Geschöpfen zuerteilten Eigenschaften, auf die Bestimmung ihrer Funktionen und ihres Endziels, ihre Einfügung in den Rahmen des Ganzen zu einem harmonischen Zusammenwirken in ihren gegenseitigen Beziehungen. Wie liesse sich mit einer Prädestination V. 10 in Einklang bringen „es wird sich erinnern lassen, wer Gott fürchtet" und V. 11 „es wird sich von ihr (der Erinnerung) der Elende (der Ungläubige) abwenden", wo als Voraussetzung für die Annahme der Offenbarung die Gottesfurcht, für die Abweisung derselben die Gottlosigkeit, in beiden Fällen also nicht ein Verhalten Gottes gegen die Menschen, sondern der Menschen gegen Gott in Betracht kommt?

Gott bezeichnet 32, 22 das Verhalten der Menschen, die sich durch seine Offenbarungen nicht warnen lassen, sondern sich von ihnen abwenden, als einen Frevel, für den er an ihnen Rache nehmen werde.

---

Vgl. noch 16, 9 وَعَلَى ٱللّٰهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ „Gottes Sache ist die Geradheit des Wegs und das Abweichen davon. Und wenn er gewollt hätte, so hätte er euch alle geleitet".

وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ „Von euch wird Rechenschaft gefordert werden für das, was ihr thut" 16, 95. Wie kann aber von einer Verantwortlichkeit der Menschen und einer durch Gott ausgeübten Vergeltung, bestehend in Lohn und Strafe, die Rede sein, wenn Gott selber zum Urheber ihres Glaubens und Unglaubens gemacht wird?

Immer wird der Unglaube als des Menschen persönliche Schuld hingestellt. 80, 16 „Verflucht sei der Mensch مَا أَكْفَرَهُ [1] Was hat ihn zum Unglauben bewogen?" d. h. was hat er für eine Veranlassung, gegen Gott ungehorsam zu sein? Antwort: Keine. Steht er doch sein ganzes Leben von der Geburt bis zum Grabe, ja über dasselbe hinaus bis zu seiner Auferstehung unter der Führung Gottes, dessen Wohlthaten er an sich so mannigfaltig erfahren hat V. 17—32. Für ihn sollte der Glaube ein Akt der Dankbarkeit sein. Dessenungeachtet ist er ungläubig. Darum wartet seiner harte Strafe V. 38—42. Ein Mittel zur Leitung ist in Gottes Hand die Androhung der Höllenstrafe 92, 12—16. Der Mensch hat sich zu entscheiden, ob er sich dieselbe zur Warnung dienen lassen und يَتَقَدَّمَ (zum Guten) vorwärts schreiten, oder ob er dieselbe unbeachtet lassen und يَتَأَخَّرَ (vom Guten) zurückbleiben will 74, 40. كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ „Jede Seele ist für das, was sie gethan hat, (bei Gott) verpfändet" V. 41. Jeder wird von ihm zur Rechenschaft gezogen werden. — وَهَدَيْنَاهُ ٱلنَّجْدَيْنِ „Wir haben", sagt Gott 90, 10, „ihn die beiden Wege (des Guten und des Bösen) geführt". 76, 3 إِنَّا هَدَيْنَاهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا „Wir haben ihn den Weg geführt (BAID. II, p. ٣٧٤ Z. 6f.[2] „d. h. durch Aufstellung der Beweise und Herabsendung der Zeichen"), welcher entweder dankbar oder undankbar ist. V. 4 Für die Ungläubigen haben wir Ketten, Halsbande und ein Feuer bereitet". Gott hat dem Menschen durch Mitteilung seiner Offenbarungen die Möglichkeit gegeben, sein Leben nach Gottes Geboten einzurichten und sich dadurch ein Anrecht auf die Seligkeit zu verschaffen. Wenn

[1] Die Übersetzung von E. H. PALMER II, p. 320 „how ungrateful he is!" wo also كفر die Bedeutung „undankbar sein" zu Grunde gelegt wird, ist nur eine freie Wiedergabe des Sinnes.

[2] اى بنصب الدلائل وانزال الآيات

er die ihm dargebotene Rettung verschmäht, geht er der verdienten Strafe entgegen.

Nach Muhammeds Lehre wird seitens Gottes auf das Verhalten der Menschen ihm gegenüber keinerlei Zwang ausgeübt. Nach dem Sündenfall stellt es Gott den Nachkommen Adams anheim, ob sie seiner Leitung folgen wollen oder nicht, indem er sie zugleich auf die nachteiligen Folgen hinweist, welche ihre Abkehr von ihm nach sich zieht 20, 121—124; 2, 36f.

Die Willensfreiheit des einzelnen erscheint im Ḳorân in keiner Weise beschränkt. „Die Wahrheit ist von eurem Herrn. فَمَنْ شَآءَ Darum, wer will, فَلْيُؤْمِنْ glaubt, وَمَنْ شَآءَ und wer will, فَلْيَكْفُرْ glaubt nicht“ 18, 28. — „Er (der Ḳorân) ist eine Erinnerung. فَمَنْ شَآءَ Darum, wer will, ذَكَرَهُ (Baiḍ. II, p. ٣٨٧ Z. 7 حفظه) behält ihn im Gedächtnis“ 74, 54; 80, 12. — „Diese (Verse) sind eine Erinnerung. فَمَنْ شَآءَ Darum, wer (sich erinnern, ermahnen lassen) will, nimmt zu seinem Herrn den Weg[1]“ 73, 19; 76, 29. — Dies (das Gericht) ist der unabwendbare Tag. فَمَنْ شَآءَ Darum, wer will, nimmt zu seinem Herrn seine Rückkehr“ (Baiḍ. II, p. ٣٨٣ Z. 5 بالايمان والطاعة „im Glauben und Gehorsam“) 78, 39.

Allerdings wird der Wille des Menschen zum Guten an einigen Stellen von Gott abhängig gemacht. So heisst es Sûre 10, 100 وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ „Nicht ist es einer Person möglich, (an Gott) zu glauben ausser mit Gottes Erlaubnis Baiḍ. I, p. ۴٣٥ Z. 26 إلّا بإرادته وإطلاقه وتوفيقه „ausser mit seinem Willen, mit seiner Zulassung und seiner Unterstützung“. 81, 29; 76, 30 وَمَا تَشَآؤُنَ „Ihr werdet nicht wollen (nämlich „richtig wandeln“ vgl. 81, 28 — „zu eurem Herrn den Weg nehmen“ vgl. 76, 29) إِلَّا أَنْ يَشَآءُ ٱللَّهُ ausser wenn Gott (euren Willen) will“. An dieselbe Bedingung ist 74, 54 das gedächtnismässige Behalten des Ḳorân geknüpft.

Indessen kommt es Muhammed hier darauf an, den Menschen ihre eigene Hilflosigkeit und Schwäche recht zum Bewusstsein zu bringen und ihre Rettung ganz als Gottes Werk hinzustellen[2]. Die-

1 اى تقرّب اليه بسُلوك التّقْوَى „d. h. er nähert sich ihm in einem gottesfürchtigen Wandel“. Baiḍ. II, p. ٣٦٦ Z. 2.

2 Ebenso sagt der Apostel Paulus, indem er seine Leser Phil. 2, 12 ermahnt, an

selbe ist im Grunde genommen ein freies Geschenk, ein Ausfluss seines رَحْمَة „Erbarmens“, in das er eintreten lässt, wen er will 76, 31. In dieser Erkenntnis spricht der Gläubige im Paradiese 37, 55: „Wenn nicht نِعْمَةُ رَبِّى die Gnade meines Herrn gewesen wäre (BAIḌ. II, p. ١٧٢ Z. 5 بالهداية والعصمة „in der Leitung und dem Schutze“), so würde ich (der Hölle) überliefert worden sein“. 17, 56 رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ إِنْ يَشَأْ يَرْحَمْكُمْ أَوْ إِنْ يَشَأْ يُعَذِّبْكُمْ „Euer Herr kennt euch. Wenn er will, wird er sich euer erbarmen. Oder wenn er will, wird er euch strafen“. In seiner Allwissenheit ist ihm euer frevelhaftes Handeln wohl bekannt. Darum kann er euch jeden Augenblick mit der verdienten Strafe heimsuchen. Es hängt lediglich von seinem Willen ab. Wenn er euch verschont, so thut er es aus Erbarmen.

Es ist wohl zu beachten, dass von einer Leitung seitens Gottes häufig bei solchen Leuten die Rede ist, die sich schon im Glaubensstande befinden, so dass es sich hier nur um ihre Bewahrung und Förderung handelt. وَمَنْ يُؤْمِنْ بِٱللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ „Wer an Gott glaubt, dessen Herz leitet er“ 64, 11. وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهَادِى ٱلَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ „Gott leitet die, welche glauben, zum rechten Wege“ 22, 53. وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى „Welche recht geleitet sind, ihnen wird er die Leitung mehren“ 47, 19. ٱللَّهُ يَجْتَبِى إِلَيْهِ مَنْ يَشَآءُ وَيَهْدِى إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ „Gott wählt sich zu ihr (der Religion ٱلدِّين vgl. V. 11) aus, wen er will, und leitet zu ihr denjenigen, welcher sich (zu ihm) bekehrt“ 42, 12. يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ آمَنُوا بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْآخِرَةِ وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ „Es festigt Gott die, welche glauben, durch das (in ihren Herzen) feste Wort im gegenwärtigen und zukünftigen Leben. Aber die Frevler lässt Gott irre gehen. Denn Gott thut, was er will“ 14, 32. Die Gläubigen werden durch dies Wort d. i. nach ǦALÂLAIN I, p. ٦٠٩ Z. 1 v. u. „das Wort des Bekenntnisses der Einheit Gottes[1]“ im diesseitigen Leben bei Versuchungen vor einem Falle bewahrt und am

ihrer Rettung mit Furcht und Zittern zu arbeiten, V. 13: „Denn Gott ist es, der in euch wirket καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας sowohl das Wollen als auch das Wirken des Wohlgefallens wegen.“

[1] Also die Formel لَا إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ „Es giebt keinen Gott ausser Allah“.

Tage der Auferstehung von der Furcht vor der Strafe befreit, während die Frevler hiergegen keinen Schutz haben.

Umgekehrt heisst es von Gott: „Nicht leitet er die Ungläubigen" ٱلْقَوْمَ ٱلْكَافِرِينَ 2, 266; 9, 37; 5, 71, vgl. 39, 5. „Nicht leitet er die Frevler" ٱلْقَوْمَ ٱلظَّالِمِينَ 28, 50; 46, 9; 6, 145; 62, 5; 3, 80; 61, 7; 9, 19. 110; 5, 56, ٱلْقَوْمَ ٱلْفَاسِقِينَ 63, 6; 9, 24. 81; 5, 107. Weil sie vorher die Offenbarung verworfen haben, lässt Gott sie jetzt ihre eigenen Wege gehen, die sie dem Verderben entgegenführen. „Welche Gott irre gehen lässt, die haben keinen Helfer" 16, 39; 30, 28, „keinen هَادٍ Leiter" 39, 24. 37. In ihrer Unwissenheit und Verblendung folgen sie ihren Lüsten 30, 28 und kommen auf diese Weise aus der Irre nicht mehr heraus.

Keineswegs aber sind sie dazu ohne ihr Zuthun von Gott prädestiniert, wie MARRACCI, Ref. p. 395 Z. 25—24 v. u. bei Sûre 16, 38 وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَالَةُ durch die Übersetzung ausdrückt „et ex his alicui debitum fuit ob Dei praedestinationem errare". Die Worte Sûre 16, 38 heissen: „Unter ihnen (unter dem Volke, zu welchem die Gottesgesandten kamen) gab es solche, für die das Irregehen eine Notwendigkeit war". Wie sich aus der zweiten Hälfte des Satzes: „Darum reiset auf der Erde umher und sehet, wie das Ende derer war, welche (die Gesandten) für Lügner erklärten" ergiebt, bildete ihr Unglaube das Antecedens und die Veranlassung für die von Gott als Strafe über sie verhängte Verirrung, in der sie fortan als in einem dauernden Zustand verharrten. Dasselbe gilt von 7, 28,[1] wo als Grund für jene Massregel Gottes angegeben wird: „Denn sie nahmen ausser Gott die Satane zu Beschützern, indem sie glaubten, richtig geleitet zu sein".

Gott entzieht ihnen seine Hilfe und Unterstützung nicht nur, sondern cchneidet ihnen auch die Möglichkeit zur Umkehr ab, dadurch dass er sie weiter in den Unglauben hineinführt. 26, 200 كَذَٰلِكَ سَلَكْنَاهُ فِي قُلُوبِ ٱلْمُجْرِمِينَ „So haben wir ihn (den Unglauben ٱلْكُفْر) in die Herzen der Frevler hineingesenkt. 201 لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ Sie werden an ihn (den Korân) nicht glauben, bis sie die schmerz-

[1] فَرِيقًا هَدَى وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَالَةُ

hafte Strafe sehen", vgl. 15, 12f. Von den dem Moses ungehorsamen Israeliten heisst es 61, 5 فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ „Nachdem sie (von der Wahrheit) abgewichen waren, liess Gott ihre Herzen abweichen (Baiḍ. II, p. ٣٣٠ Z. 14f.[1] „er wandte sie von der Annahme der Wahrheit und der Neigung zum richtigen Handeln ab"). Denn Gott leitet die Frevler nicht (zur Erkenntnis der Wahrheit)."

Er verschliesst den Ungläubigen zur Strafe jedes Verständnis der Wahrheit, so dass alle weiteren Warnungen erfolglos bleiben. So versetzt er sie, um einen Terminus der christlichen Dogmatik zu gebrauchen, in den Zustand der „Verstockung", den Muhammed zum Teil mit echt biblischen Bildern beschreibt. 16, 108 „Wer an Gott nicht glaubt, nachdem er bereits an ihn geglaubt hat, . . . . . und wer im Unglauben die Brust erweitert hat, über sie kommt Zorn von Gott, und ihnen droht grosse Strafe. 109 Dies geschieht, weil sie das diesseitige Leben dem jenseitigen vorziehen, und weil Gott die Ungläubigen nicht leitet. 110 Jenes sind diejenigen, deren Herzen, Gehör und Gesicht Gott طَبَعَ verschlossen[2] hat. Jenes sind اَلْغَافِلُونَ die Sorglosen, welche zweifellos im jenseitigen Leben umkommen werden". — 47, 24 „Würdet ihr nicht vielleicht, wenn ihr euch vom Islâm abwenden würdet, auf der Erde Verderben stiften und eure Blutsverwandtschaften zerreissen? 25 Jenes sind diejenigen, welche

[1] صرفها عن قبول الحقّ والمَيْل الى الصواب

[2] Vgl. 7, 99 „So verschliesst Gott die Herzen der Ungläubigen". — Ein gläubiger Mann von der Umgebung Pharaos (40, 29) spricht zu den Ägyptern 40, 36: „Gott lässt denjenigen, welcher ein Übelthäter, ein Zweifler (an den Offenbarungen) ist, irre gehen. 37 Diejenigen, welche die Zeichen Gottes bestreiten, ohne dass ein Beweis zu ihnen kam, deren Hass bei Gott und bei den Gläubigen ist gross. So verschliesst Gott jedes Herz eines Hochmütigen, Stolzen". — Gott sagt zu Muhammed 30, 58: „Wenn du mit einem Zeichen (einem Korânverse) zu ihnen kommst, so sagen die Ungläubigen: Ihr (Muhammed und die Gläubigen) redet nur Falsches. So verschliesst Gott die Herzen derjenigen, welche لَا يَعْلَمُونَ unwissend sind" Baiḍ. II, p. ١١١ Z. 11 لا يطلبون العلم „das Wissen (der Wahrheit) nicht suchen". — 45, 22 „Wie dünket dich? Wer zu seinem Gott hin sein Streben gerichtet hat, und den Gott wissentlich hat irre gehen lassen, indem er sein Gehör und sein Herz verschlossen, und auf dessen Gesicht er eine Decke gelegt hat, wer wird den nach Gott (nachdem dieser ihn verlassen hat) leiten?"

Gott verflucht, dann betäubt, und deren Gesicht er geblendet hat. 26 Betrachten (durchforschen) sie nicht den Ḳorân? Oder liegen auf den Herzen ihre Schlösser?" so dass eine Erinnerung nicht zu ihnen gelangen kann. — 17, 47 „Wenn du den Ḳorân vorträgst, legen wir zwischen dich und diejenigen, welche an das jenseitige Leben nicht glauben, einen bedeckten Vorhang. 48 وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً Und wir legen auf ihre Herzen eine Decke,[1] dass sie ihn nicht verstehen, und in ihre Ohren Schwerhörigkeit", vgl. 18, 55; 6, 25.—7, 178[2] „Sie haben Herzen, mit denen sie nicht verstehen (Baiḍ. I, p. ٣٥٢ Z. 22 „wenn sie dieselben auf die Erkenntnis der Wahrheit richten"). Sie haben Augen, mit denen sie nicht sehen (d. h. „nicht betrachten sie das, was Gott geschaffen hat, mit aufmerksamem Blick" ebd. Z. 23). Sie haben Ohren, mit denen sie nicht hören („die Zeichen und Ermahnungen mit einem Gehör, das eifrig ist und sich ermahnen lässt" ebd.). Jene sind wie das Vieh. Ja sie gehen noch mehr in der Irre. Jenes sind die Sorglosen". — 36, 7 sagt Gott: „Wir haben an ihre Hälse Ketten gelegt, welche bis zum Kinn reichen, so dass sie ihre Köpfe in die Höhe richten müssen.[3] 8 Wir haben vor sie eine Schranke und hinter sie eine Schranke gesetzt. Dann haben wir sie bedeckt, so dass sie nicht sehen können". Es ist ein Bild ihrer geistlichen Regungslosigkeit und Starrheit, in der sie nicht im stande

---

[1] Der Ausdruck erinnert an II Cor. 3, 15, wo es von den verstockten (vgl. V. 14) Juden heisst: „Sondern bis heute, wenn Moses gelesen wird, κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν κεῖται ist eine Decke auf ihr Herz gelegt".

[2] Ähnlich sagt Gott in Bezug auf Israel zu Jesaia bei seiner Berufung Jes. 6, 9f.: „Geh und sprich zu diesem Volke: Höret, aber verstehet nicht! Sehet, aber erkennet nicht! Mache das Herz dieses Volkes gefühllos, verhärte seine Ohren und blende seine Augen, dass es mit seinen Augen nicht sehe, mit seinen Ohren nicht höre und sein Herz nicht verstehe, umkehre und Heilung erfahre". Dies Citat hat im Munde Christi Matth. 13, 14f. folgenden Wortlaut: „Mit dem Gehör werdet ihr hören und nichts verstehen, und mit dem Gesicht werdet ihr sehen und nichts erkennen. Denn das Herz dieses Volkes ward verstockt, und sie sind schwerhörig geworden, und ihre Augen haben sie verschlossen, damit sie mit den Augen nicht sehen, mit den Ohren nicht hören noch mit den Herzen verstehen und sich bekehren und ich sie heile".

[3] Sie können dieselben also weder nach unten noch nach der Seite bewegen.

sind, die von aussen an sie herangebrachte Wahrheit in sich aufzunehmen und sich anzueignen. 9[1] „Es ist für sie gleich, ob du sie warnst oder nicht. Sie werden (können) nicht glauben". Sie gehören zu denjenigen, bei welchen am Gericht der vorhin erwähnte Ausspruch Gottes hinsichtlich der Ungläubigen in Kraft treten soll: „Anfüllen will ich die Hölle mit den Dämonen und Menschen insgesamt" V. 6.

Unsere Untersuchung wird herausgestellt haben, dass bei gegenseitiger Vergleichung sämtlicher Beweisstellen die Lehre einer Prädestination hinsichtlich des verschiedenen Erfolges der Offenbarung sich aus dem Ḳorân nicht herleiten lässt. Was den Sinn einzelner Aussprüche bei oberflächlicher Betrachtung dunkel erscheinen lässt, ist auf den Umstand zurückzuführen, dass Muhammed zwei Gedanken mit einander zu vereinigen sucht. Der erste ist die absolute Macht und Erhabenheit Gottes, bei der es Muhammed schwer wurde, das Verhalten Gottes von dem Handeln seiner Geschöpfe abhängig zu machen. Der andere ist die durch die Lehre von der Vergeltung geforderte Verantwortlichkeit der Menschen. Muhammed durfte sie nicht zu willenlosen Automaten in Gottes Händen herabsinken lassen, sondern musste ihnen ein gewisses Mass persönlicher Freiheit und Selbständigkeit zugestehen.

So erscheint Gott zwar in letzter Instanz als der Urheber der Seligkeit. Indessen wird die Verdammnis nirgends auf einen ewigen Ratschluss Gottes zurückgeführt. Die Bestimmung der Offenbarung ist eine universale, sie gilt der ganzen Menschheit und innerhalb derselben jedem einzelnen.

Hervorgegangen aus der Lehre von der absoluten Prädestination, aber ebenso wenig im Ḳorân nachweisbar wie diese ist in der späteren Dogmatik die Lehre vom Fatalismus, der zufolge ein unvermeidliches Verhängnis wie die μοῖρα in der griechischen Tragödie über dem Haupte des einzelnen schwebt und alle Wechselfälle des Lebens bedingt, so dass man wohl von seinem قسمة *ḳismet* d. i. seinem zuerteilten Lose redet. Es sei z. B. gleichgiltig, ob man

[1] Ebenso 2, 5 mit dem Zusatz V. 6 „Gott hat ihre Herzen und ihr Gehör verschlossen, und auf ihrem Gesicht ruht eine Decke".

sich blindlings der Gefahr aussetze oder nicht, da man dem einmal bestimmten Tode doch nicht entrinnen könne.

Demgegenüber wird Tollkühnheit von einem Gläubigen im Ḳorân nirgends gefordert; vielmehr erscheint Sûre 4, 73[1] vorsichtige Klugheit im Kampfe geboten.

Die Worte Luḳmâns[2] an seinen Sohn 31, 16: „Sei geduldig bei dem, was dich trifft! إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ Denn dies (BAIḌ. II, p. ١١٤ Z. 11 الاشارة الى الصبر „die Aufforderung zur Geduld") geschieht infolge der Bestimmung der Dinge" (ebd. Z. 12 ممّا عزمه اللّه من الامور „infolge dessen, was Gott in betreff der Dinge bestimmt hat[3]") besagen nichts Anderes als dass der Mensch das Unglück, wenn es über ihn hereinbricht, auf Gottes Befehl standhaft ertragen soll. Dasselbe gilt von Sûre 3, 183, wo Muhammed zu den Gläubigen sagt: „Ihr werdet an eurem Vermögen und an euch selbst geprüft werden. Ihr werdet von denen, welchen die Offenbarungsschrift vor euch gegeben ist (von den Juden), und von den Götzendienern viele Beleidigungen hören. Wenn ihr geduldig und gottesfürchtig seid, فَإِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ so geschieht dies (BAIḌ. I, p. ١٨٩ Z. 17 يعنى الصبر والتقوى „er meint die Geduld und die Gottesfurcht") infolge der Bestimmung der Dinge".

1 يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ

2 Über die Person desselben gehen die Ansichten der Kommentatoren auseinander. BAIḌÂWÎ bemerkt zu Sûre 31, 11 „Wir (Gott) gaben dem Luḳmân die Weisheit" II, p. ١١٣ Z. 2f.: „er meint Luḳmân ibn Ba'ûr von den Söhnen Âzars, des Sohnes der Schwester Hiobs oder der Schwester seiner Mutter. Er lebte, bis dass er David erreichte und von ihm das Wissen empfing, und übte vor seiner (Davids) Sendung die Rechtspflege. Die verbreitetste Ansicht geht dahin, dass er ein Weiser war, nicht war er ein Prophet". Ebenso ZAMAḪŠARÎ II, p. ١٧٢ Z. 2—4 v. o., vgl. ĠALÂLAIN II, p. ٢٩٥ Z. 4—7 v. o. Es mag ein alter arabischer Weiser gewesen sein, von dem sich einzelne Aussprüche im Volksmunde bis auf Muhammeds Zeit erhalten haben. Die Fabeln Luḳmâns im arabischen Grundtext sind herausgegeben von A. RÖDIGER, Locmani fabulae. Ed. alt. Halis 1839 und nebst lateinischer Übersetzung und Erklärung von THOMAS ERPENIUS, Grammatica arabica. Ed. A. SCHULTENS. Lugd. Bat. 1748. p. 206—275.

3 Die Übersetzung von L. ULLMANN S. 351 Z. 14 v. o. und S. 52 Z. 20f. v. o. „denn so ist's vom Geschicke (Schicksal) beschlossen" ist verkehrt. Sie legt das von uns abgewiesene Missverständnis gerade nahe.

Gelehrt wird im Ḳorân ein bis ins einzelnste alle, selbst die kleinsten Vorgänge durchdringendes Walten Gottes und eine Allmacht, welche jeden Widerstand bricht, und der darum jeder zu gehorchen hat. إِنْ شَآءَ ٱللَّهُ „Wenn es Gottes Wille ist" und er seine Befehle den Menschen kund thut, so haben alle Bedenken und Reflexionen ein Ende. Muhammed fordert von den Gläubigen völlige Ergebung in Gottes Willen, dem man sich gehorsam fügen müsse und seinen eigenen Willen unterzuordnen habe, wie es sich bei Abrahams Prüfung zeigt. Sûre 37, 101 spricht er zu seinem Sohne: „Mein Söhnchen, ich sah im Traume, dass ich dich opfern soll. Darum sieh, was meinst du dazu?" Der Sohn antwortet V. 102: „Mein Vater, thu, was dir befohlen ist! Du wirst mich, wenn Gott es will, geduldig finden". Darauf schicken sich beide an, dem Befehle Gottes nachzukommen V. 103.

Ergebung in Gottes Willen, nicht in ein blind waltendes Fatum ist das, was der Ḳorân von den Bekennern des Islâm fordert.

## § 6. Muhammeds Stellung zur früheren Offenbarung.

Bei der universalen Bestimmung seiner Offenbarung sehen wir Muhammed auch die Juden und Christen in den Bereich seiner missionierenden Wirksamkeit ziehen.

Weit entfernt jedoch, die Wahrheit ihrer Offenbarungsschriften zu bestreiten, erkennt er die göttliche Autorität derselben in allen Stücken an.

Indem er für sie die gleichen Bezeichnungen gebraucht wie für den Ḳorân, stellt er beide dem Werte nach vollständig gleich. Dies gilt besonders von dem häufig gebrauchten Begriffe اَلْكِتَابُ, worunter in Bezug auf erstere je nach dem Zusammenhang entweder die Tôrâh oder das Evangelium oder beide[1] zusammen zu verstehen sind. Dieser

---

[1] اَلتَّوْرَاةُ *at-taurâtu* (hebräisch הַתּוֹרָה) „die Tôrâh" und اَلْإِنْجِيلُ *al-inǵîlu* (griechisch τὸ εὐαγγέλιον) bedeutet im Sprachgebrauch Muhammeds stets die sämtlichen Schriften Alten und Neuen Testaments. Nach H. Hirschfeld, Beitr. zur Erkl. des Ḳorân. S. 65 umfasst der Begriff „Tôrâh" ausserdem noch Mišnâh, Talmûd, Midraš und Gebetbuch.

Begriff geht zur Benennung der Juden[1] und Christen[1] nachstehende Verbindungen ein:

[1] Die Nomina propr. für „Juden“ und „Christen“ finden sich nur in medînischen Sûren.

Das korânische Nom. pr. für „die Juden“ ist اَلْيَهُودُ *al-Jahûdu*, davon die Nisbe Sing. يَهُودِيٌّ Sûre 3, 60. An Stelle des Nomens tritt ebenso oft der verbale Begriff اَلَّذِينَ هَادُوا (هُودٌ 2, 105 ist nach Baid. I, p. ٧٩ Z. 14 der Plur. von هَائِدٌ, dem Nom. ag. von هَادَ).

Baid. I, p. ٦٣ Z. 23—25 bemerkt: „Man sagt هَادَ und تَهَوَّدَ, wenn man meint: „er trat in das Judentum ein“. يَهُودُ ist entweder eine arabische Form von هَادَ, wenn man meint: تَابَ „er hat sich bekehrt“, indem sie so genannt wurden, als sie sich von dem Dienste des Kalbes bekehrten. Oder es ist das arabisierte يَهُوذَا, als ob sie mit dem Namen des اكبر grössten (mächtigsten) der Söhne Jakobs genannt wurden“. Letztere Ansicht vertritt auch Sujûtî, Itkân a. a. O. in der übrigens viel Verkehrtes enthaltenden Liste ausländischer Wörter im Korân (p. ٣١٤—٣٢٦) p. ٣٢٦ Z. 6 v. o.

Die Ableitung des Wortes يَهُودُ von יְהוּדָה „Juda“ ist zutreffend. Die Bezeichnung יְהוּדִי (Pl. יְהוּדִים) des Israeliten hinsichtlich seiner Nationalität und Religion wurde schon während des Exils allgemein (vgl. Neh. 1, 2; 3, 33; 4, 6. Esth. 2, 5; 3, 4f. 13).

Das korânische Nom. pr. für „die Christen“ ist اَلنَّصَارَى *an-Naṣârâ*, davon die Nisbe Sing. نَصْرَانِيٌّ Sûre 3, 60.

Baid. I, p. ٦٣ Z. 26f. bemerkt: „Sie wurden so genannt, weil sie dem Messias نَصَرُوا *nâṣarû'* „halfen“. Oder weil sie bei ihm in einer Stadt waren, welche *Naṣrân* oder *Nâṣirat* hiess; darum wurden sie mit oder von ihrem Namen genannt“.

Die erste Erklärung giebt sich deutlich als eine Anspielung auf die أَنْصَار *anṣâr* d. i. die (medînischen) Helfer (Muhammeds bei der *Hiǵra* „Flucht“ von Mekka) zu erkennen.

Die zweite, also die Ableitung des Wortes „Nazaräer“ von der Stadt Nazaret, kommt dem Richtigen am nächsten.

Die Juden nannten Christum, weil er in Nazaret aufgewachsen war (vgl. Matth. 2, 23. Luc. 2, 39. 51) den Nazaräer. (Und auch in der hebräisch, römisch und griechisch abgefassten Überschrift, welche Pilatus an seinem Kreuze befestigen liess, heisst er „Jesus, der Nazaräer, der König der Juden“ Joh. 19, 19). Es war dies in ihrem Munde nur eine verächtliche Bezeichnung für Christum, wodurch dessen Messianität zu einer falschen gestempelt werden sollte. Vgl. Joh. 1, 46; 7, 41f. Von diesem Beinamen Christi erhielten dessen Anhänger den Namen „Nazaräer“. Derselbe findet sich Act. 24, 5, wo die Juden von Paulus, als sie ihn vor dem römischen Prokurator Felix verklagen, aussagen, er sei ein Anführer der Sekte der Nazaräer.

ٱلَّذِينَ[1] أُوتُوا ٱلْكِتَابَ „die, welchen die Schrift gebracht wurde“ nämlich die Juden 74, 31f.; 2, 139f.; 98, 3; 3, 95. 183f.; 4, 50 — die Juden uud Christen 3, 17. 19; 57, 15. 29; 4, 130; 9, 29; 5, 7. 62.

ٱلَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ ٱلْكِتَابَ „die, welchen wir (Gott) die Schrift brachten“ d. i. die Juden 29, 46; 2, 95. 141 — die Christen 28, 52[2] — die Juden und Christen 6, 20. 114; 13, 36; 2, 115. أَهْلُ ٱلْكِتَابِ *ahlu 'l-kitâbi* „die Schriftbesitzer“ nämlich die Juden 29, 45[3]; 2, 99. 103; 98, 1. 5; 3, 62. 65. 68. 93f. 106. 109; 4, 122. 152; 59, 2. 11; 33, 26 — die Juden und Christen 3, 57f. 63f.; 4, 157. 169; 5, 18. 22. 64. 70. 72. 81.

Auch أَهْلُ ٱلذِّكْرِ „die Besitzer der Erinnerung“ zur Bezeichnung der Juden und Christen 21, 7; 16, 45 kommt für das oben Gesagte in Betracht.

Zu dieser formalen Anerkennung der jüdischen und christlichen Offenbarung fügt Muhammed die sachliche.

Er giebt den Korân als مُصَدِّقًا „Bestätigung[4] dessen[5]“ aus, „was vor ihm geoffenbart wurde“ 35, 28; 6, 92; 3, 2; 5, 52, als تَفْصِيلَ ٱلْكِتَابِ „Erklärung der Offenbarungsschrift“ (Tôrâh und Evangelium) 10, 38.

Durch den Hinweis auf die Übereinstimmung mit den früheren Offenbarungsschriften[6] sucht er seiner Lehre Eingang, seinem Prophentum Ansehen und Geltung zu verschaffen. Die Juden sollen an der auf 19 angegebenen Zahl der Höllenwächter die Wahrheit des Korân

---

[1] Zur Konstruktion vgl. CASPARI, Arab. Gramm. § 390 Anm. a. Andere Beispiele dieser Art sind ٱلَّذِينَ أُوتُوا ٱلْعِلْمَ „die, welchen das Wissen gegeben wurde“ Sûre 17, 108 — أُوتِيتَ سُؤْلَكَ „dir ist deine Bitte gewährt“ 20, 36.

[2] Hier mit dem Zusatz مِنْ قَبْلِهِ „vor ihm“ (dem Korân).

[3] NÖLDEKE, Gesch. d. Qorâns. S. 116 hält V. 45 für medînisch, da nach Anm. 2 der Ausdruck أَهْلُ ٱلْكِتَابِ in mekkanischen Sûren nicht vorkomme.

[4] Dieselbe positive Stellung wird auch Christo in Bezug auf die Tôrâh zugewiesen 3, 44; 61, 6; 5, 50. Vgl. Matth. 5, 17.

[5] dessen, was sich im Besitz der Juden befinde (d. i. der Tôrâh) 2, 38. 85; 4, 50 (Bestätigung in arabischer Sprache 46, 11).

[6] Hierbei lässt es sich nicht immer ermitteln, auf welche Stellen er Bezug nimmt.

erkennen 74, 30f.[1] Die Lehre von der Glücklichkeit des vom Unglauben Gereinigten 87, 14 und von der Vortrefflichkeit des jenseitigen Lebens V. 17 finde sich schon فِى ٱلصُّحُفِ ٱلْأُولَى in den alten *ṣúḥuf* Rollen (Blättern[2]), صُحُفِ إِبْرٰهِيمَ وَمُوسَى den Rollen Abrahams[3] und Mosis V. 18f. Dasselbe gilt 53, 38 von den Ausführungen über die Vergeltung V. 39—43 und über die Allmacht Gottes V. 44—55. — 21, 105 „Gott sagt: Wir haben فِى ٱلزَّبُورِ in den Psalmen (*zabûr*) nach der Erinnerung (der Tôrâh) geschrieben: Das Land werden meine frommen Knechte erben". Hier citiert Muhammed Ps. 37, 29. Diese Stelle lautet wörtlich: „Gerechte werden das Land in Besitz nehmen und für immer darin wohnen".

Juden und Christen können zu Muhammeds Beruhigung aus ihren eigenen Offenbarungsschriften die Wahrheit des Ḳorân bestätigen Sûre 10, 94; 6, 114. Derselbe sei, so behauptet er, فِى زُبُرِ ٱلْأَوَّلِينَ „in den Schriften der Alten" 26, 196, فِى صُحُفٍ „in den Rollen (der Propheten[4])" 80, 13 enthalten.

Anstatt des von ihm geforderten Thatwunders macht er als بَيِّنَة „deutliches Wunder" den Umstand geltend, dass er, ohne darin unterwiesen zu sein, die Glaubenssatzungen der früheren Offenbarungen kenne und vortrage, welche ihm also nur auf dem Wege der Inspiration zugekommen sein können 20, 133.

Den Grundgedanken aller Offenbarung bilde die Lehre von der Einheit Gottes. Von dieser sagt Muhammed 21, 24: „Dies (ist) eine Erinnerung derjenigen, welche bei mir sind, und (war) eine Er-

---

[1] Über die Veranlassung zu dieser Offenbarung vgl. IBN HIŠÂM I, p. ٢٠١ Z. 8—3 v. u.

[2] Dieser Bedeutung von صُحُف (Sing. صَحِيفَة) ist das äthiopische Verbum ጸሐፈ *ṣaḥafa* (vgl. A. DILLMANN, Lex. ling. Aeth. p. 1266f.) zu Grunde gelegt, da die arabische Wurzel صَحَفَ sich nur in der Bedeutung „(die Erde mit einem مِصْحَفَة Spaten) graben" findet.

[3] Dieselben bildeten nach SPRENGER I, S. 47. 72 die Bibel der abrahamitischen Ṣâbier, welche den Abraham als Stifter ihrer Sekte ansahen. Dass wenige Jahre vor Muhammeds Auftreten ein Missionar derselben im Ḥiğâz gewirkt und unter den Anbetern des schwarzen Steins Anhänger gefunden habe S. 57, ist ebenso nur eine subjektive Vermutung SPRENGERS wie noch vieles Andere in seinem Werke.

[4] So ZAM. II, p. ٤٥٤ Z. 14 v. u.

innerung derjenigen, welche vor mir lebten..... V. 25 Wir (Gott) sandten vor dir (Muhammed) keinen Gesandten, ohne dass wir ihm offenbarten: Es giebt keinen Gott ausser mir. Darum dienet mir!" Muhammed und seine Anhänger bekennen sich unumwunden wie zum Glauben an Gott und an den Ḳorân, so auch zum Glauben an das, was dem Abraham, Ismael, Isaak, Jakob und den Stämmen[1] geoffenbart, was dem Moses und Jesus, und was den Propheten[2] gebracht wurde. Zwischen keinem von ihnen machten sie einen Unterschied. Sie seien gottergeben 2, 130; 3, 78 vgl. 42, 14.

Auf Grund der aller Offenbarung gemeinsamen religiösen Postulate hoffte er, mit den Juden und Christen leicht eine Verständigung herbeiführen und sie zu seiner Partei hinüberziehen zu können. Er fordert sie 3, 57 zu einem Vergleiche auf unter der Bedingung, dass sie nur Gott dienten, ihm kein anderes Wesen gleichsetzten und nicht die einen von ihnen andere ausser Gott als Herren annähmen, wie es nach ǦALÂLAIN I, p. ١٦١ Z. 10 v. o. die Juden mit den Schriftgelehrten, die Christen mit den Mönchen gemacht hätten. Seinen Anhängern befiehlt er Sûre 29, 45: „Streitet mit den Schriftbesitzern nur auf die Weise, welche die schönste ist (d. h. in aller Milde), ausgenommen diejenigen, welche von ihnen (in Feindschaft gegen euch) freveln. Sprechet: Wir glauben an das, was uns und was euch geoffenbart ist. Unser und euer Gott ist einer. Wir sind ihm ergeben".

Der Erfolg, den Muhammed mit dieser seiner Methode bei den Schriftbesitzern erreichte, scheint wenigstens in der mekkanischen Periode seinen Erwartungen entsprochen zu haben. So lesen wir 28, 53 „Wenn er (der Ḳorân) ihnen vorgelesen wird, sprechen sie: Wir glauben daran; er ist die Wahrheit von unserm Herrn. Wir waren schon vor ihm Muslime" und 13, 36 „Sie freuen sich über das, was dir (Muhammed) geoffenbart ist". Von den Kommentatoren erfahren wir Näheres über Zahl und Namen der Konvertiten. Nach BAIḌ. I, p. ٤٨٣[3] Z. 19f. waren die (an Muhammed) gläubigen Juden

[1] أَسْبَاطٌ, Sing. سِبْطٌ, hebr. שֵׁבֶט, syr. ܫܒܛܐ

[2] Hier Gesamtbegriff aller vorher genannten und nicht genannten Propheten.

[3] Als ungläubige Juden werden ebd. Z. 21f. namhaft gemacht Ka'b ibn al-Ašraf und seine Genossen, as-Sâjjid und al-'Âḳib und ihre Anhänger.

Abd[1] Allah ibn Salâm und seine Genossen. Der gläubigen Christen[2] waren es 80 Männer, nämlich 40 in der Stadt Neğrân, 8 in Jemen und 32 in Äthiopien.

Muhammed suchte den Juden und Christen glaubhaft zu machen, dass auf ihn als Gottesgesandten bereits in ihren eigenen Offenbarungsschriften hingewiesen sei. Er bezeichnet es 26, 197 als ein Zeichen von der Wahrheit des Ḳorân, dass ihn (Muhammed) nach seiner in ihren Schriften enthaltenen Beschreibung die israelitischen Gelehrten kennen.

Es kann nicht genug davor gewarnt werden, bei diesen und ähnlichen Stellen Muhammed des absichtlichen Betruges bezichtigen zu wollen. Denn um ihm einen solchen nachzuweisen, bedarf es einer genauen Kontrolle über seine wahre Gesinnung, die sich aber bei ihm ebenso wenig wie bei andern anstellen lässt. Indessen machen alle seine Aussagen auf jeden unbefangenen Beurteiler durchaus den Eindruck vollkommener Wahrhaftigkeit und Überzeugungstreue. Eine ganz andere Frage ist die, ob dieselben, rein objektiv betrachtet, zu Recht bestehen oder nicht, in welch letzterem Falle es sich bei ihm um eine Selbsttäuschung oder einen Selbstbetrug[3] handeln dürfte.

Welches sind nun in Muhammeds Sinne die auf ihn abzielenden Prophezeiungen?[4]

Ibn Isḥâḳ bei Ibn Hišâm I, p. ١٠٦ Z. 5—7 v. o. berichtet nachstehende Tradition: „Einige Gefährten des Gottesgesandten sagten:

[1] Auf ihn bezieht sich ferner Sûre 29, 46; 3, 106. 198. Die Geschichte seiner Bekehrung zum Islâm erzählt Ibn Hišâm I, p. ٣٥٣. — Ausser ihm nennt er p. ٣٥٤ noch den Schriftgelehrten Muḫairîḳ. Derselbe fiel in der Schlacht am Berge Uḥud, nachdem er vorher Muhammed zu seinem Universalerben eingesetzt hatte. Muhammed soll ihn unter den Juden als den besten bezeichnet haben.

[2] Die näheren Umstände ihres Übertritts zum Islâm berichtet Ibn Hišâm I, p. ٢٥٩.

[3] Diese Ansicht wird vertreten von M. Turpin, Histoire de la vie de Mahomet. I, p. 234 f., H. H. Cludius, Muhammeds Religion. S. 27 f. 43. 46. 50. 56, W. Irving, Das Leben Muhammed's. S. 227. 232.

[4] Die muhammedanischen Theologen haben noch mehr angebliche biblische Weissagungen auf Muhammed ausfindig gemacht. Vgl. Marracci, Ref. Prodr. pars I, p. 15—31. I. Goldziher, ZDMG. Bd. 32. Leipzig 1878. S. 376—379, Revue des études juives. Tome XXX. Paris 1895. p. 1. 12—15. C. Brockelmann, Zeitschr. f. d. alttestamentl. Wissenschaft. 15. Jahrgang. Giessen. 1895. S. 138—142.

O Gottesgesandter, gieb uns über dich selbst Auskunft! Er antwortete: Ja. Ich[1] bin der Gegenstand der Aufforderung zum Glauben seitens Abrahams und die Verheissung seitens Jesu".

Bei Gelegenheit der Gründung des mekkanischen Heiligtums, der Kaʿba, sprechen Abraham und Ismael nachstehende auf Muhammed bezüglichen Worte Sûre 2, 123: „O unser Herr, sende unter sie (unsere Nachkommen vgl. V. 122) einen Gesandten aus ihrer Mitte, der ihnen deine Zeichen (Offenbarungen) vorlese (verkündige), sie die Schrift (den Ḳorân) und die Weisheit lehre und sie (vom Götzendienst und Ungehorsam) reinige. Denn du bist der Starke, der Weise".

Die angebliche Weissagung Jesu auf Muhammed hat 61, 6 folgenden Wortlaut: „O Kinder Israels, ich bin der Gesandte Gottes zu euch, indem ich bestätige, was vor mir von der Tôrâh geoffenbart ist, und einen Gesandten verheisse, der nach mir kommen wird, dessen Namen أَحْمَد *Aḥmad* sein wird". BAIḌ. II, p. ٣٣٠ Z. 19 fügt hinzu: يعنى محمّدا „er meint Muhammed".

Muhammed nimmt hier offenbar auf diejenigen Reden Christi Bezug, in denen er seinen Jüngern τὸ πνεῦμα ἅγιον „den heiligen Geist" verheisst, den er ihnen vom Vater senden werde. Christus nennt ihn τὸν παράκλητον (advocatum) „den Fürsprecher" Joh. 14, 16. 26; 15, 26; 16, 7. Diese Bezeichnung des heiligen Geistes ist nun jedenfalls von einem des Griechischen kundigen arabischen Christen in τὸν περικλυτόν „den sehr Gepriesenen" entstellt und dem Muhammed dementsprechend in das arabische أَحْمَد *Aḥmad* übersetzt worden. Da dieser Name zu مُحَمَّد *„Muḥammad*[2]" nur die Steigerungsform

[1] أَنا دَعْوَةُ إِبراهيمَ وبُشْرَى عِيسَى

[2] Bei beiden ist das zu ergänzende Subjekt „Gott".

BUḪÂRÎ III, كتاب تفسير القران p. ٣٥٢ erwähnt zu Sûre 61, 6 eine Tradition, in der Muhammed seine verschiedenen Namen selber zusammenstellt, indem er sagt: „Ich habe mehrere Namen: Ich bin *Muḥammad*. Ich bin *Aḥmad*. Ich bin *al-Mâḥî* (der Tilger); denn durch mich tilgt Gott den Unglauben. Ich bin *al-Ḥâšir* (der Erwecker); denn zu meinen Füssen werden die Menschen auferweckt. Ich bin *al-ʿÂḳib* (der Letzte, nämlich der Propheten)". Ebenso II, كتاب المناقب p. ٣٨٩. — In einer andern Tradition bei Ṭabarî, Annales. I, 4 p. ١٧٨٨ Z. 8 werden noch zwei weitere Namen genannt: المُقَفَّى „der Geehrte" und نَبِيُّ ٱلتَّوْبَةِ وَٱلْمَلْحَمَةِ „der Prophet der Bekehrung und des Kampfes".

ist, so lag es für Muhammed nahe, jene Verheissung Christi für sich in Anspruch zu nehmen.[1]

Ibn Isḥâḳ bei Ibn Hišâm I, p. ١٥٠ Z. 1—5 v. o. gebraucht auch die Bezeichnung المنحمنا aus der Weissagung Christi Joh. 15, 23—27 als gleichbedeutend mit Muhammed, indem er sagt: فالمنحمنا بالسّريانيّة محمّد وهو بالرّوميّة البرقليطس *al-menaḥmanâ*[2] ist im Syrischen *Muḥammad* und im Griechischen *al-baraḳlîṭis* (ὁ παράκλητος)"

Nach dem Ḳorân kommen aus früheren Offenbarungsschriften noch folgende Stellen für das Prophetentum Muhammeds in Betracht. Zu Moses[3] äussert sich Gott darüber folgendermassen 7, 155: „Ich will dasselbe (mein Erbarmen) für diejenigen aufschreiben (d. h. im jenseitigen Leben festsetzen), . . . . . 156 welche dem Gesandten, dem ungebildeten (d. h. des Lesens und Schreibens unkundigen) Propheten folgen werden, von dem sie bei sich in der Tôrâh und im Evangelium geschrieben finden. Er wird ihnen das Rechte gebieten, das Unrechte verbieten, das Gute (d. i. die ihnen verbotenen Fette Baiḍ. I, p. ٣٤٧ Z. 12) ihnen erlauben und das Schlechte (nämlich Blut und Schweinefleisch ebd.) ihnen verwehren. Er wird ihre Last von ihnen nehmen und die Fesseln, welche auf ihnen liegen. Darum werden diejenigen,

[1] Wenn diese Bezugnahme auf die Weissagung Christi, welche Muhammed nur ganz oberflächlich gekannt zu haben scheint, auch nur einen Schein des Rechts für sich haben soll, so hätte Muhammeds Auftreten (vgl. Act. 1, 4) unmittelbar nach Christi Himmelfahrt und zwar in Jerusalem erfolgen müssen. Ausserdem sollte die Sendung des Paraklets Christi Jüngern und nicht dem arabischen Volke gelten.

[2] Da das diesem Worte zu Grunde liegende ܡܢܚܡܢܐ „der Tröster" sich als eine gut syrische Form ausweist (Part. Pael mit der Nominalendung ân. Vgl. R. Payne Smith, Thes. Syr. a. a. O. Fasc. VII, p. 2338), so haben wir keinen Grund, uns die von G. Rösch in der Abhandlung über die Namen des arabischen Propheten Muḥammed und Aḥmed, ZDMG. Bd. 46. Leipzig 1892. S. 439f. vorgeschlagene Ableitung des arabischen منحمنا vom chaldäischen מְנַחֲמָנָא „unser Tröster" anzueignen, womit nach Ansicht der Juden Jesus, ohne selber Anspruch auf Anerkennung als Messias zu erheben, auf diesen als einen erst noch zu erwartenden hingewiesen habe.

[3] Die Weissagung von einem Propheten wie Moses Deut. 18, 18f. kann schon deshalb, weil Gott ihn מִקֶּרֶב אֲחֵיהֶם aus ihren (der Israeliten) Volksgenossen werde erstehen lassen, nicht auf Muhammed bezogen werden.

welche an ihn glauben, ihn ehren, ihm helfen und dem Lichte, das mit ihm herabgesandt wird (d. i. dem Ḳorân) folgen, die Glücklichen sein (BAIḌ. Z. 19 „sie werden das ewige Erbarmen erlangen"). Indem sich Muhammed auf diese Prophezeiung Gottes beruft und sich als den verheissenen Propheten ausgiebt, wendet er sich an die gesamte Menschheit mit den Worten V. 157: „O ihr Menschen, ich bin der Gesandte Gottes zu euch allen, 158 (Gottes) dem die Herrschaft über die Himmel und die Erde gehört. Es giebt keinen Gott ausser ihm, der ins Leben ruft und sterben lässt. Darum glaubet an Gott und an seinen Gesandten, den ungebildeten Propheten, welcher an Gott und an seine Worte[1] glaubt. Folget ihm! Vielleicht werdet ihr euch recht leiten lassen".

3, 75 „Als Gott mit den Propheten einen Vertrag schloss, (sagte er): Das ist, was ich euch von Offenbarungsschrift und Weisheit gegeben habe. Darauf wird ein Gesandter (Muhammed) zu euch kommen, bestätigend das, was ihr besitzt (d. i. eure Offenbarungsschriften). An ihn sollt ihr glauben und ihm helfen. Er sagte weiter: „Bestätigt ihr dies und nehmt ihr diesen meinen Vertrag an? Sie antworteten: Wir bestätigen es. Er sagte: Dann seid Zeugen, und ich will mit euch Zeuge sein. 76 Dann werden die, welche sich nach diesem (Vertrage) abwenden, die Frevler sein". IBN HIŠÂM I, p. ١٠٠ Z. 4—2 v. u. fügt zu dieser Stelle die Bemerkung: „So schloss Gott mit allen Propheten einen Vertrag, ihn (Muhammed) für wahr zu erklären und ihm gegen seine Feinde beizustehen. Sie verkündigten dies denjenigen, welche von den Besitzern dieser beiden heiligen Schriften (Tôrâh und Evangelium) an sie glaubten und sie für wahr hielten".

Muhammed rechnet sich zu den Gesandten, an die zu glauben und die zu unterstützen Gott die Israeliten vor der Eroberung des Landes Kanaan[2] 5, 15 sowie die Christen V. 17 durch einen Vertrag verpflichtet habe.

---

[1] BAIḌ. Z. 25 erklärt كَلِمَاتِه „was er auf ihn (Muhamm.) und auf die früheren Gesandten von seinen Schriften und seiner Offenbarung herabgesandt hat". — Sûre 37, 36 sagt Muhammed von sich, dass er die Gesandten bestätige.

[2] So BAIḌ. I, p. ٢٥٠ Z. 22 ff.

Indessen sahen sich Juden und Christen einerseits ausser stande, in ihren heiligen Schriften eine Beschreibung Muhammeds zu entdecken. Andererseits hatten sie vor dem Buchstaben ihrer Offenbarung zu viel religiöse Scheu, als dass sie es hätten über sich gewinnen können, derselben den von Muhammed gewünschten Sinn unterzulegen. So konnten sie nicht umhin, das Vorkommen biblischer Zeugnisse für sein Prophetentum zu leugnen 62, 5; 3, 63.

Muhammed suchte sich nun damit zu helfen, dass er behauptete, sie hielten die auf ihn bezüglichen Stellen geheim. 3, 64 „O ihr Schriftbesitzer, warum bekleidet ihr die Wahrheit mit der Lüge und verberget die Wahrheit, während ihr sie kennt?“ Diesen Vorwurf macht er speciell den Juden gegenüber geltend 6, 91; 2, 39. 141. 154. 169. Er beschuldigt sie geradezu einer absichtlichen Fälschung[1] ihrer Offenbarungsschrift, indem er 2, 70 sagt: „Ein Teil von ihnen hörte das Wort Gottes (die Tôrâh). Darauf verdrehten sie es, nachdem sie es verstanden hatten, indem sie es wussten“ nämlich, dass sie logen. 5, 16 „Sie rücken die Worte (Gottes) von ihren Stellen[2] und haben einen Teil von dem, wozu sie ermahnt wurden (nämlich sich Muhammed anzuschliessen), vergessen[3]“. — Er beschuldigt sie ferner, sie hätten sich beim Abschreiben der Tôrâh durch die Aussicht auf Geldgewinn zu Interpolationen verleiten lassen und ihre eigenen Wünsche und Gedanken für Offenbarungen ausgegeben: 2, 73 „Unter ihnen giebt es ungelehrte Leute (Laien), welche die Schrift nicht kennen, sondern nur Wünsche und Vermutungen hegen. Darum wehe denen, welche die Schrift mit ihren Händen schreiben, darauf sagen: Dies ist von Gott, um dafür geringen (schnöden)

1 Eine ausführliche Widerlegung dieses Vorwurfs findet sich bei J. M. Arnold, Der Islam, und zwar in Bezug auf das Alte Testament S. 177—201, das Neue Testament S. 202—231. Vgl. auch T. P. Hughes, Notes on Muhammadanism. p. 267—273.

2 Ebenso V. 45.

3 Dasselbe behauptet er V. 17 von den Christen. — Als Strafe für ihre Weigerung, ihn als Gottesgesandten anzuerkennen, stellt Muhammed ihre gegenseitige Feindschaft und ihren Hass hin, worunter bei den Juden V. 69 an politische Händel und Zerwürfnisse, bei den Christen V. 17 an die theologischen Streitigkeiten zwischen den einzelnen Parteien (nach Baiḍ. I, p. ٢٥١ Z. 22 نَسْطُورِيّة ويعقوبيّة وملكائيّة den Nestorianern, Jakobiten und Orthodoxen) zu denken ist.

Preis einzutauschen! Darum wehe ihnen wegen dessen, was ihre Hände geschrieben haben! Wehe ihnen wegen dessen, was sie gewannen!“

Nach der Flucht von Mekka nach Medîna setzte Muhammed auf die Gewinnung der hier und besonders in der nördlich gelegenen Stadt Ḫaibar ansässigen Juden[1] die grössten Erwartungen. Die Hoffnung auf Wiederherstellung ihres politischen Gemeinwesens und auf das Kommen des Messias, welche bei den dort lebenden Juden durch die Bedrückungen von seiten ihrer arabischen Nachbarn noch gesteigert wurde, mochte es Muhammed leicht erscheinen lassen, seinem Prophetentum bei ihnen Anerkennung zu verschaffen. So pflegten die Juden bei Gelegenheit von Streitigkeiten ihren Peinigern die Drohung entgegenzuhalten: „Ein Prophet wird jetzt gesandt werden. Seine Zeit ist bereits nahe. Ihm werden wir folgen. Dann werden wir euch mit seiner Hilfe vernichten, wie ʿÂd und Iram vernichtet wurden“. Ibn Hišâm I, p. ٢٨٦ Z. 4—3 v. u., p. ٣٧٣ Z. 1 v. u. — p. ٣٧٤ vgl. p. ١٧٨ Z. 4—7 v. o.

Um sich bei den Juden in Gunst zu setzen, machte Muhammed

[1] Wie sich die Juden infolge der Kriege mit den Römern im ersten nachchristlichen Jahrhundert über die Erde zerstreuten, so werden sie auch nach Arabien gelangt sein, wo sie sich besonders im Ḥiǵâz ansiedelten. Sie zerfielen hier in drei Stämme: die Banû Kainuḳâʿ, Naḍîr und Ḳuraiẓa. Ihre Erwerbszweige bildeten ausser dem Handel die Dattelpalmenzucht (Ibn Hišâm I, p. ٦٥٣ Z. 6—8 v. o.) und die Goldschmiedekunst (so die Banû Ḳainuḳâʿ ebd. p. ٥٤٥ Z. 5—4 v. u. — J. Wellhausen, Vakidi (ﺗ 822), Muhammed in Medina. Berlin 1882. S. 93). Über den geistigen Standpunkt der Juden im Ḥiǵâz findet sich bei H. Hirschfeld, Beitr. zur Erkl. des Korân. S. 46—62 eine eingehende Schilderung. Über ihre politische und sociale Stellung vgl. J. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten. IV. Heft. Berlin 1889. 1. Medina vor dem Islam. S. 7—15.

An den Kämpfen der arabischen Stämme gegeneinander nahmen sie kräftigen Anteil, wobei die Banû Ḳainuḳâʿ für die Ḫazraǵ, dagegen die Banû Naḍîr und Ḳuraiẓa für die Aus Partei ergriffen. Ibn Hišâm I, p. ٣٧٢ Z. 3—2 v. u. Den glänzenden Sieg, welchen die Aus im Jahre 615 bei Buʿâṯ, etwa 1 Stunde nordöstlich von Medîna, über die stärkeren Ḫazraǵ erfochten, verdankten sie im wesentlichen ihren jüdischen Bundesgenossen. Vgl. ebd. p. ٣٨٥ Z. 1 v. u. — p. ٣٨٧. J. Wellhausen, Skizz. u. Vorarb. IV. Heft. S. 33 f. 52—46.

einige ihrer kultischen Einrichtungen, so die Gebetsrichtung[1] (*ḳibla*) nach Jerusalem sowie das Fasten am Versöhnungstage,[2] für seine Anhänger verbindlich. Über die Einführung des letzteren findet sich bei BUḪÂRÎ III, كتاب تفسير القرآن p. ٢٨٦ Z. 8—10 v. o. auf die Autorität des IBN ʿABBÂS nachstehende Tradition: „Als der Gottesgesandte nach Medîna kam und die Juden am *ʿÂšûrâʾ* fasteten, da fragte er sie hierüber. Sie antworteten: Dies ist der Tag, an welchem Moses über Pharao gesiegt hat. Da sagte der Prophet: Wir stehen dem Moses näher als sie. Darum fastet an ihm!"

Indessen zeigten sich die Juden den Plänen Muhammeds gegenüber nichts weniger als willfährig. Sie behaupteten, Gott habe mit ihnen einen Vertrag geschlossen, dass sie keinem Gesandten glauben sollten, bis er zu ihnen mit einem Opfer komme, welches vom Feuer verzehrt[3] werde Sûre 3, 179. Muhammed hält ihnen entgegen, warum sie denn die Gesandten (nach BAIḌ. I, p. ١٨٨ Z. 25f. Zacharias und Johannes), welche mit den verlangten Wundern gekommen seien, getötet hätten V. 180. — Sie forderten von ihm, er solle eine Schrift (wie die Tôrâh) vom Himmel herabkommen lassen. Muhammed erinnert sie daran, dass sie von Moses mit ihrer Forderung, er solle ihnen Gott sichtbar zeigen, noch Schwereres verlangt hätten, worauf sie wegen ihres Frevels der Blitz[4] erfasst habe 4, 152.

Seine Bekehrungsversuche mögen ihm von ihrer Seite nur zu oft Spott[5] eingebracht haben.

---

[1] In Mekka betete Muhammed mit dem Gesichte nach Syrien. IBN HIŠÂM I, p. ١٩٠ Z. 7 v. u., p. ٢٢٨ Z. 5 v. o. Dieselbe Gebetsrichtung beobachteten auch die übrigen Muslime p. ٢٩٤ f.

[2] Die alttestamentliche Bezeichnung ist יוֹם הַכִּפֻּרִים (vgl. Lev. 23, 27f.; 25, 9). Die Muslime nennen ihn عَاشُورَاء *ʿÂšûrâʾ* „den zehnten" (hebr. עָשׂוֹר vgl. Lev. 16, 29) nämlich des Monats Tišrî.

[3] Dies erinnert an das bekannte Wunder, durch welches Elias dem am Berge Karmel versammelten Volke die Wahrheit seines Prophetentums den Baalspriestern gegenüber bezeugt I Reg. 18, 23—39.

[4] Vgl. Sûre 2, 52f.; 7, 154.

[5] Folgender von BAIḌÂWÎ I, p. ١٨٨ Z. 6—9 erzählte Vorfall ist hierfür recht charakteristisch. „Es wird berichtet, er (Muhammed) schrieb mit Abû Bekr an die Juden, die Banû Ḳainuḳâʿ, um sie zum Islâm, zum Verrichten des Gebets und zum

Über den Verlauf der Disputationen, durch welche er sie von der Wahrheit seiner Lehre zu überzeugen suchte, berichtet IBN HIŠÂM I,[1] p. ٣٥١ Z. 8—10 v. o.: „Die Schriftgelehrten der Juden legten dem Gottesgesandten Fragen vor, indem sie ihn verwirrt zu machen suchten und ihm dunkle Dinge vorbrachten, um das Wahre mit dem Falschen zu vermischen“.

Im Privatverkehr suchten sie ihn durch allerlei hämische Bemerkungen zu reizen.[2]

---

Geben des Almosens einzuladen, und dass sie Gott ein schönes Darlehn leihen sollten. Da sagte فنحاص بن عازوراء Finhâṣ ibn 'Âzûrâ' (hebr. פִּינְחָס בֶּן־עֲזוּרָא. Letzterer Name findet sich im Alten Testament nicht, wohl aber von demselben Stamme עָזַר „helfen“ ein ähnliches Nom. pr. עַזּוּר d. h. „Helfer“ Jer. 28, 1; Ez. 11, 1; Neh. 10, 18): Gott ist arm, dass er das Darlehn fordert. Da ohrfeigte ihn Abû Bekr, indem er sagte: ‚Wenn nicht zwischen uns ein Vertrag bestände, so würde ich deinen Hals abschlagen. Hierüber beklagte er (der Jude) sich bei dem Gottesgesandten (Muhammed) und leugnete, was er gesagt hatte. Da wurde die Stelle geoffenbart, nämlich 3, 177 „Gott hat die Rede derjenigen gehört, welche sagen: Gott ist arm, und wir sind reich u. s. w.“ Vgl. IBN HIŠÂM I, p. ٣٨٨ f.

1 Ebd. p. ٤٠٠ Z. 7 ff. v. o. lesen wir: „Es kamen eine Anzahl Juden zum Gottesgesandten und sagten zu ihm: O Muhammed, dieser Gott hat die Geschöpfe geschaffen. Wer aber hat ihn geschaffen? Da geriet der Gottesgesandte so in Zorn, dass seine Farbe sich veränderte (er wurde blass). Sodann fasste er sie im Zorn für seinen Herrn am Kopfe. Da kam Gabriel zu ihm und besänftigte ihn, indem er sagte: Beruhige dich, o Muhammed! und brachte ihm von Gott die Antwort auf die Frage, welche sie an ihn gerichtet hatten, Sûre 112, 1 „Sprich: Es ist Allah einer, 2 Allah, der Ewige. 3 Er hat nicht gezeugt und ist nicht gezeugt. 4 Ihm ist keiner gleich“. Als er ihnen diese Worte vorlas, sagten sie: Beschreibe uns, o Muhammed, wie seine Gestalt, sein Ober- und Unterarm beschaffen sind. Da geriet der Gottesgesandte in noch heftigeren Zorn als das erste Mal und fasste sie am Kopfe. Da kam Gabriel zu ihm, sprach zu ihm dieselben Worte wie das erste Mal und brachte ihm von Gott die Antwort auf ihre Frage, Sûre 39, 67: „Sie haben von Gott keine rechte Vorstellung. Die ganze Erde wird ihm am Tage der Auferstehung nur eine Handvoll sein und die Himmel zusammengerollt in seiner Rechten. Preis ist ihm, und erhaben ist er über die Wesen, welche sie ihm zugesellen (d. i. die Götzen)“.

2 So gebrauchten sie anstatt der bei den Arabern üblichen Grussform اَلسَّلَامُ عَلَيْكَ *as-salâmu 'alaika* „Heil über dir!“ den ähnlich klingenden Ausdruck اَلسَّامُ *as-sâmu 'alaika* „der Tod (komme) über dich!“ Vgl. BAID. II, p. ٣١٩ Z. 11 f. zu Sûre

Muhammed erkannte bald, dass ein gemeinsames Zusammengehen mit den Juden nicht möglich sei, und sagte sich deshalb von ihnen los. Schon im zweiten Jahre der Flucht (623) verlegte[1] er die Gebetsrichtung von Jerusalem nach der Kaʿba in Mekka und bestimmte für das Fasten anstatt des jüdischen Versöhnungstages den Monat Ramaḍân.[2]

Er kann es nicht begreifen, weshalb die Juden seine Lehre verwerfen, da sie dieselben Postulate enthalte wie ihre eigenen Offenbarungsschriften. In diesen „ist ihnen nichts Anderes befohlen, als Gott zu dienen, ihm die Religion rein haltend (d. i. keinen Götzendienst treibend), als Rechtgläubige, das Gebet zu verrichten und das Almosen zu geben. Dies ist die Religion des wahren Glaubens" 98, 4. Als Grund ihres Unglaubens bezeichnet er 2, 84 بَغْيًا „Neid" darüber, dass Gott seine Offenbarung einem andern als aus ihrer Mitte ge-

58, 9 „Wenn sie (die Juden) zu dir (Muhammed) kommen, so grüssen sie dich auf eine Weise, wie dich Gott nicht grüsst (Gott sagt Sûre 27, 60 سَلَامٌ „Heil sei über seinen Dienern, welche er erwählt hat") und sprechen unter sich: Wird uns Gott auch wegen dessen, was wir sagen, strafen?"

Die Muslime pflegten Muhammed den Ausdruck رَاعِنَا *râ'inâ'* d. h. „sieh auf uns!" im Sinne von „hüte, bewahre uns (in deiner Lehre)!" zuzurufen. Auch die Juden redeten ihn mit diesem Worte an, machten dasselbe jedoch gleichzeitig zu einem Schmähworte, indem sie ihm das hebräische רוע „schlecht sein" zu Grunde legten. Daher befahl Muhammed 2, 98 seinen Anhängern, ihm gegenüber anstatt *râ'inâ'* den Ausdruck اُنْظُرْنَا *unẓurnâ'* zu gebrauchen, welcher dieselbe Bedeutung hat wie jener, nämlich „sieh auf uns!" Vgl. Baiḍ. zu dieser Stelle I, p. ٧٧ Z. 14—17.

1 Auf diese Änderung bezieht sich Sûre 2, 136—145. Zu V. 139 bemerkt Baiḍ. I. p. ٩٠ Z. 9 f., Muhammed habe nach seiner Ankunft in Medîna 16 Monate nach dem Tempel in Jerusalem gebetet, darauf im Monate Raǵab 2 Monate vor der Schlacht bei Badr sein Antlitz der Ka'ba zugekehrt. Mit dieser Datierung stimmt eine Tradition bei Buḫârî I, كتاب الايمان p. ١٨ Z. 4 f. v. o. sowie die Nachricht des Ibn Isḥâḳ bei Ibn Hišâm I, p. ٣٨١ Z. 5 f. v. o. überein. Die von Ibn Isḥâḳ ebd. p. ٤٢٧ Z. 8—7 v. u. erwähnte Angabe, dass die *kibla* im Ša'bân im Anfang des 18. Monats seit der Ankunft des Gottesgesandten in Medîna geändert sei, differiert mit der vorigen um 1 Monat. — Die hierauf bezüglichen Traditionen finden sich zusammengestellt bei Ṭabarî, Annales. I, 3 p. ١٢٨٠ f. Vgl. auch Nöldeke, Gesch. d. Qorâns. S. 129 Anm. 2 — S. 130.

2 Ṭabarî, Annales. I, 3 p. ١٢٨١ Z. 6—11.

geben habe. Aus Neid suchten sie die Muslime in den früheren Zustand ihres Unglaubens wieder zurückzubringen V. 103.[1]

Muhammeds Verhältnis zu den Juden wurde immer gespannter, bis es zuletzt in offene Feindschaft überging. Er belagerte ihre Burgen und zwang sie, sich ihm auf Gnade und Ungnade zu ergeben, so die Banû Ḳainuḳâʿ[2] im Jahre 624 und die Banû Naḍîr 626. Letztere verliessen mit Weib und Kind unter Gesang, Flötenspiel und Paukenschlag ihre Wohnsitze, um sich teils in Ḫaibar teils in Syrien anzusiedeln.[3] Von den Banû Ḳuraiẓa liess er gegen 400[4] Männer, welche Bundesgenossen der Aus gegen die Ḫazraǧ gewesen waren, sowie nach dem Grabenkriege[5] ihre gesamte[6] waffenfähige Mannschaft, nämlich 600—700, nach einer andern Angabe 800—900 Männer enthaupten, weil sie während desselben offen gegen ihn agitiert[7] hatten.

Obwohl Muhammed Sûre 5, 70 darüber klagt, dass, was die meisten von den Juden und Christen thäten, böse sei, so waren ihm die Christen[8] doch im allgemeinen viel sympathischer. „Du wirst

1 Über die Veranlassung zu dieser Stelle sagt Ibn Hišâm I, p. ٣٧٩ Z. 2—1 v. u.: Ḥujajj ibn Aḫṭab und sein Bruder Jâsir waren diejenigen, welche von den Juden die Araber am meisten darüber beneideten, dass Gott sie durch seinen Gesandten (Muhammed) bevorzugt hatte. Darum bemühten sie sich, die Leute vom Islâm abzubringen, soviel sie konnten“.

2 Ibn Hišâm I, p. ٥٤٥ f. Wellhausen, Vakidi a. a. O. S. 92—94. Ṭabarî, Annales. I, 3 p. ١٣٦١

3 His. p. ٥٦٢ f. Wellh., Vak. S. 160—167. Ṭab. p. ١٤٥١—١٤٥٣

4 Hiš. p. ٥٥٤

5 Derselbe fand im Jahre 5 nach der Flucht, also 627, statt und führt seinen Namen daher, dass Muhammed, um die Ḳuraischiten, welche 10 000 Mann stark waren, von der Stadt Medîna fernzuhalten, um dieselbe einen Graben aufwerfen liess. Hiš. p. ٦٧٠ Ṭab. p. ١٤٦٥ u. ١٤٦٧

6 Hiš. p. ٦٩٠ Wellh., Vak. S. 210—220. Ṭab. p. ١٤٩٢

7 Hiš. p. ٦٧٤ f.

8 Über die Verbreitung und Beschaffenheit des Christentums in Arabien fehlt es noch an einer quellenmässigen und eingehenden Untersuchung. Das kleine Werk von Thomas Wright, Early Christianity in Arabia. London 1855 kann nur als ein Versuch bezeichnet werden.

Zu Muhammeds Zeit hatte das Christentum unter mehreren arabischen Stämmen

finden", sagt er V. 85, „dass von den Menschen die Juden und Götzendiener den Gläubigen die grössten Feinde sind. Dagegen wirst du finden, dass von ihnen (den Menschen) den Gläubigen die Nächsten in Bezug auf Liebe diejenigen sind, welche sagen: Wir sind

---

festen Boden gewonnen (vgl. J. WELLHAUSEN, Skizz. u. Vorarb. III. Heft. Reste arabischen Heidentums. Berlin 1887. S. 198—200). Indessen scheint dasselbe sehr entartet gewesen zu sein. Von den Taġlibiten wenigstens behauptet 'Alî, sie hätten von den Christen nur das Weintrinken angenommen (BAIḌ. I, p. ٢٤٨ Z. 2).

Da ein ausführliches Eingehen auf die Vorgeschichte des Christentums in Arabien nicht in den Rahmen unserer Untersuchung gehört, so wollen wir uns an dieser Stelle darauf beschränken, nur auf die wichtigsten Epochen hinzuweisen.

Act. 2, 11 vgl. V. 41 haben wir eine Notiz, dass sich unter den 3000 Juden, welche am ersten Pfingstfest durch die Predigt des Petrus zum Christentum bekehrt wurden, auch Araber befanden.

Nach GAL. 1, 17 begab sich Paulus nach seiner Berufung zum Apostel von Damaskus zunächst nach Arabien. Wenn ihn in erster Linie auch wohl das Bedürfnis nach stiller Sammlung in jene Gegend geführt haben mag, so ist doch nicht ausgeschlossen, dass sein dortiger Aufenthalt auch für sein Apostelamt erfolgreich gewesen und dem Christentum Anhänger gewonnen hat.

Der erste grössere missionierende Versuch in Südarabien fällt in die Regierungszeit (306—337) des römischen Kaisers Konstantin. Derselbe wurde mit grossem Erfolge von einem Jüngling namens Frumentius unternommen, welcher als Begleiter des Meropius, eines Philosophen aus Tyrus, auf einer Entdeckungsreise in jene Gegend verschlagen und später von Athanasius zum Bischof der von ihm hier gegründeten christlichen Gemeinden ernannt wurde. NICEPHORI CALLISTI Ecclesiasticae Historiae lib. VIII, cap. 35 (J. P. MIGNE, Patr. a. a. O. Ser. II, Tom. 146, p. 131—134).

Nach ASSEMANI, Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana. I—III Romae 1719—28. III, 2 p. 599—602 bekehrte sodann unter Konstantius (337—361) Theophilus mit dem Beinamen „der Inder" („Inder, Sabäer, Homeriten" sind verschiedene Namen für die Bewohner von Arabia Felix. Vgl. NIC. CALLISTI Eccl. Hist. a. a. O. p. 131 A) die über den südlichen Teil der arabischen Halbinsel zerstreuten Christen zum Arianismus und gründete im Königreich der Homeriten (Ḥimjariten) 4 Bistümer, die noch zu Muhammeds Zeit bestanden: Taphar, Aden, Hormuz und Neg̃rân.

IBN HIŠÂM I, p. ٢٠ berichtet, dass in Neg̃rân mitten unter den Götzendienern ernste und tugendhafte Christen gewohnt hätten, und dass das Christentum durch einen Mann namens Faimijûn hierher verpflanzt sei. Als dieselben von dem jüdischen Tyrannen Ḏû Nuwâs hart bedrückt wurden, kamen ihnen die Abessinier, bei welchen das Christentum seit dem 4. Jahrhundert möglicherweise von Ägypten aus Eingang gefunden hatte, mit einem Heere zu Hilfe und eroberten Jemen unter Führung des

Christen. Dies kommt daher, weil es unter ihnen (den Christen) Presbyter[1] und Mönche[2] giebt, und weil sie nicht hochmütig sind."

Schliesslich wird den Muslimen der offene Kampf gegen die Ungläubigen von den Juden und Christen und ihre gewaltsame Bekehrung zur Pflicht gemacht. 9, 29 „Bekämpfet die, welche nicht an Gott noch an den letzten Tag (d. i. den Tag des Gerichts) glauben, nicht verbieten, was Gott und sein Gesandter (Muhammed) verboten hat, und nicht die Religion der Wahrheit bekennen, bis sie den Tribut (جِزْيَة *ǵizja*) geben infolge von Erniedrigung, indem sie unterworfen sind."

# Drittes Kapitel.

## Der Glaubensinhalt der Offenbarung.

### § 7. Die Gottesvorstellung.

Es muss zunächst auffällig erscheinen, dass Muhammed von dem Gottesnamen *Allah*, obwohl sich derselbe im Ḳorân 2685 Mal findet, im Anfang seiner Offenbarungen verhältnismässig sehr selten[3] Gebrauch macht. Es kam ihm in erster Linie darauf an, seinen Landsleuten die alles überragende Grösse Gottes zum Bewusstsein zu bringen, um

Arjâṭ. Nach dessen Ermordung bemächtigte sich sein Landsmann Abraha der Herrschaft, welcher in San'â' eine prächtige Kirche bauen liess. Ibn Hišâm I, p. ٢٥—٢٩. In diese Regierungszeit fällt die Geburt Muhammeds. Über die Christenverfolgung in Südarabien und die ḥimjaritisch-äthiopischen Kriege vgl. auch W. Fell, ZDMG. Bd. 35. Leipzig 1881. S. 1—74 (wo sich noch mehr Litteratur angegeben findet), J. H. Mordtmann, ebd. S. 693—710, J. Halévy, Revue des études juives. Tome XVIII. Paris 1889. p. 16—42. 161—178. XXI. Paris 1890. p. 73—79, L. Duchesne, ebd. XX. Paris 1890. p. 220—224.

[1] قِسِّيسُون, syr. Sing. ܩܫܝܫܐ, äth. ቀሲስ.

[2] رُهْبَان. Das Wort scheint äthiopischen Ursprungs zu sein, da sich für ረበናት (Sing. ረበን=רַבָּן) u. a. auch die Bedeutung „Lehrer, Vorsteher (der Mönche)" findet. Vgl. A. Dillmann, Lex. ling. Aeth. p. 287.

[3] In der ersten mekkanischen Periode 38 Mal, nämlich Sûre 74, 33. 34. 55; 104, 6; 91, 13 (zweimal); 87, 7; 95, 8; 85, 8. 9. 20; 73, 20 (siebenmal); 82, 19; 81, 29; 53, 23. 27. 32. 58. 62; 84, 23; 79, 25; 88, 24; 69, 33; 51, 50. 51. 58; 52, 43 (zweimal); 70, 3; 112, 1. 2; 1, 1, wovon nur 6 Stellen auf die ersten 16 Sûren entfallen.

auf Grund dieser Vorstellung die Notwendigkeit des ihm ausschliesslich und allein gebührenden Kultus zu erweisen. Für diesen Zweck erschien ihm zur Bezeichnung der Gottheit der Begriff رَبّ[1] *rabb* „Herr“ besonders geeignet. Weil es ausser ihm kein anderes Wesen giebt, welchem in dieser Hinsicht die Bezeichnung إِلٰه *iláh* „Gott“ zukäme, so ist er اَللّٰه[2] *Allah* d. i. „der Gott“, so dass auf der Einzigartigkeit seines Wesens die Originalität seines Namens beruht Sûre 73, 8; 44, 5—7; 38, 65; 23, 117; 40, 63f.; 39, 7; 6, 102.

Unter diesem Gesichtspunkte werden wir es verstehen, warum im Ḳorân unter den Eigenschaften Gottes auf seine Hoheit und Allmacht so grosser Nachdruck gelegt wird. Gott ist اَلْأَعْلَى der Höchste 92, 20; 87, 1, اَلْعَلِيّ[3] der Erhabene 40, 12; 31, 29; 42, 2; 34, 22; 2, 256; 22, 61 vgl. 4, 38, رَفِيعُ ٱلدَّرَجَاتِ ذُو ٱلْعَرْشِ der an Rangstufen Hohe, der Inhaber des Thrones 40, 15 vgl. 43, 82; 23, 117; 21, 22, der Grosse اَلْعَظِيم 69, 33. 52; 56, 73. 96; 42, 2; 2, 256, اَلْكَبِير 40, 12;

[1] entweder in Verbindung mit einem Pronominalsuffix oder determiniert durch einen Genitiv oder den Artikel.

[2] Nach den arabischen Lexikographen ist اَللّٰه entstanden aus اَلْإِلٰه d. i. إِلٰه mit dem vorgesetzten Artikel اَل. إِلٰه oder إِلَاهٌ sei vom Verbum أَلَهَ die Fi'âl-Form im Sinne des Maf'ûl مَأْلُوهٌ (wie كِتَابٌ = مَكْتُوبٌ und بِسَاط = مَبْسُوط) und bedeute einen Gegenstand der Anbetung. (Im übrigen entspricht إِلَاهٌ ganz dem hebräischen Gottesnamen אֱלוֹהַּ und dem chaldäischen אֱלָהּ). Wegen des häufigen Gebrauches des Wortes wird zum Zweck der leichteren Aussprache das Hamza unterdrückt und der Vokal desselben auf das vorhergehende ل übertragen, so dass اَلِلٰه übrig bleibt. Darauf wird das erste ل nach Elision seines Vokales dem folgenden assimiliert. Vgl. E. W. LANE, Arabic-English lexicon. Part I—VIII. London 1863—86. I, p. 83. 82.

[3] An Stelle des Adjektivs findet sich häufig das Verbum تَعَالَى, wobei hier durch die VI. Form die sich auf die Person in ihrer Totalität erstreckende Eigenschaft bezeichnet werden soll „er ist erhaben“ seinem ganzen Wesen nach, in allen seinen Teilen.

Man hüte sich, diesem und ähnlichen Ausdrücken wie تَبَارَكَ „er ist gepriesen“, اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ „das Lob ist Gottes“, سُبْحَانَ ٱللّٰهِ „das Lob Gottes“ (zu ergänzen أُسَبِّحُ „lobe ich“. Vgl. CASPARI, Arab. Gramm. § 400, 1) den Sinn eines Wunsches unterzulegen. Ein solcher wäre nach der Vorstellung eines Muslim eine Blasphemie, indem dadurch, dass er sich auf einen Zuwachs, eine Steigerung seines Ruhmes bezöge, seiner absoluten Erhabenheit Abbruch geschehen würde.

31, 29; 34, 22; 22, 61 vgl. 4, 38, رَبُّ ٱلْعِزَّةِ der Herr der Macht 37, 180, ٱلْقَوِيُّ ٱلْعَزِيزُ[1] der Starke, der Mächtige 42, 18 vgl. 57, 25; 33, 25; 58, 21; 22, 41. 73. Er ist عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ über alle Dinge mächtig 41, 39; 30, 49; 29, 19; 35, 1; 42, 7; 46, 32; 6, 17; 2, 19. 143. 284; 8, 42; 3, 25. 27. 159; 57, 2; 33, 27; 24, 44; 22, 6; 48, 21; 66, 8; 9, 39; 5, 20. 22. 44. 120. Ihm gehört ٱلْآخِرَةُ وَٱلْأُولَىٰ das Jenseits und das Diesseits 53, 25; in beiden ist er alleiniger und unumschränkter Gebieter. Er wird genannt رَبُّ ٱلْفَلَقِ der Herr der Morgenröte 113, 1, رَبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ der Herr des[2] Orient und des Occident 73, 9; 26, 27, رَبُّ ٱلسَّمَوَاتِ وَٱلْأَرْضِ der Herr der[3] Himmel und der Erde[4] 43, 82; 17, 104 vgl. 45, 45, in denen ihm ٱلْكِبْرِيَاءُ die Grösse 45, 36, über die ihm die Herrschaft gehört 25, 2; 39, 7. Er ist رَبُّ ٱلْعَالَمِينَ *rábbu 'l-'âlamîna* der Herr der Geschöpfe 81, 29; 83, 6; 69, 43; 56, 79; 1, 1; 37, 85. 182; 26, 15. 22. 46. 77. 98. 109. 127. 145. 164. 180; 43, 55; 27, 8. 45; 32, 1; 41, 8; 45, 35; 40, 66. 67. 68; 28, 30; 39, 75; 10, 11. 38; 7, 52. 59. 65. 102. 118; 6, 45. 70. 163; 2, 125; 59, 16; 5, 31, رَبُّ ٱلنَّاسِ der Herr der Menschen 114, 1 und ihr مَلِك König V. 2.

Gott als ihrem Herrn gegenüber haben die Menschen die Pflicht dienenden Gehorsams 1, 1. 4, um so mehr, als sie hierzu von Gott geschaffen sind 51, 56. وَإِنَّ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ[5] „Gott ist mein Herr und euer Herr. Darum dienet[6] ihm! Dies ist der rechte Weg", sagt Muhammed 19, 37, ebenso Jesus 3, 44. „Dienet[7] Gott!" so

[1] Ebenso 44, 42; 38, 8.

[2] Bei dem Dual 55, 16f. ist an die verschiedenen Auf- und Untergänge der Sonne während des Sommers und Winters zu denken (BAID. II, p. ٣٠٣ Z. 5f.), bei dem Plural ٱلْمَشَارِقِ وَٱلْمَغَارِبِ 70, 40; 37, 5 an diejenigen während der 360 Tage des muhammedanischen Jahres (BAID. II, p. ١٦٧ Z. 20f.).

[3] In dieser Verbindung steht der Sing. ٱلسَّمَاءِ „des Himmels" 51, 23.

[4] Mit dem Zusatz وَمَا بَيْنَهُمَا „und dessen, was zwischen beiden ist" 78, 37; 37, 5; 44, 6; 19, 66; 38, 66.

[5] Das Subst. عِبَادَة *'ibâda* „Dienst" (seitens der Menschen Gott gegenüber) findet sich 19, 66; 21, 19; 18, 110; 40, 62; 7, 205; 4, 171.

[6] Ebenso 10, 3; 6, 102; 5, 76; 2, 19.

[7] Ebenso heisst es עִבְדוּ אֶת־יְהוָה „dienet Jahweh!" Ps. 2, 11; 100, 2. Jos. 24, 14. I Sam. 7, 3. וַעֲבַדְתֶּם אֵת יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם „Jahweh, eurem Gott, sollt ihr dienen" Ex. 23, 25.

lautet der Bussruf der Propheten 23, 33; 16, 38; 71, 3; 23, 23; 7, 57; 29, 15; 11, 52; 7, 63; 27, 46; 11, 64; 7, 71; 11, 85; 29, 35; 7, 83; 5, 117. Wie alle Menschen Gottes عِبَادٌ[1] *'ibâd* „Diener (Knechte)“ genannt werden 50, 11; 30, 47; 29, 62; 34, 38; 42, 18. 26. 52; 10, 107; 39, 9; 6, 18. 61. 88; 36, 29; 17, 18; 35, 25. 45; 40, 33. 47. 51, so findet diese Bezeichnung speciell auf diejenigen unter ihnen Anwendung, welche durch ihr normales Verhalten zu ihm eine Sonderstellung einnehmen 76, 6; 44, 17; 20, 80; 26, 52; 25, 64; 15, 42. 49; 43, 68; 25, 18; 17, 55. 67; 71, 28; 19, 62, wie dies durch die Zusätze: „welche glauben“ 14, 39; 39, 13; 29, 56, vgl. 27, 15, .... „und die guten Werke thun“ 42, 22, „welche auf das Wort (die Offenbarung) hören, dann seinem Schönsten folgen“ 39, 19, „die aufrichtigen“ 37, 39. 72. 128. 160. 169; 15, 40; 38, 84, (عَبْدٌ „ein Diener“) مُنِيبٌ „welcher sich bekehrt“ 50, 8; 34, 9 noch bestimmter ausgedrückt ist. Insonderheit heissen die von Gott erwählten Gesandten wegen der ihnen an die Menschen zugewiesenen Mission seine Diener[2] 27, 60; 23, 111, so Muhammed 16, 10; 72, 19; 53, 10; 25, 1; 17, 1; 18, 1; 39, 37; 57, 9; 2, 21; 8, 41, Noah 54, 9; 37, 79; 17, 3, Abraham[3], Isaak und Jakob

Vgl. Deut. 6, 13; 10, 12; 11, 13; 13, 5. Jos. 22, 5. I Sam. 12, 20. 24. I Chr. 28, 9. Matth. 4, 10 = Luc. 4, 8.

[1] Daneben lautet der Plur. عَبِيدٌ *'abîd* 50, 28; 41, 46; 8, 53; 3, 178; 22, 10.

[2] Auch im Alten und Neuen Testament, vornehmlich aber in ersterem wird von dem Ausdruck „Knecht (עֶבֶד, Peš. ܥܒܕܐ) bzw. Knechte Gottes“ ein ausgedehnter Gebrauch gemacht. Mit demselben werden bezeichnet das Volk Israel Lev. 25, 42. Jes. 41, 8f.; 42, 1. 19; 43, 10; 44, 1f. 21; 45, 4; 48, 20; 49, 6; 50, 10; 52, 13; 53, 11; 54, 17; 65, 9. 13—15; 66, 14. Luc. 1, 54, die Frommen Ps. 34, 23; 69, 37; 90, 13. 16; 113, 1; 135, 14, vgl. Gen. 18, 3. 5; 19, 2; 24, 14; 32, 10. I Sam. 3, 9. II Sam. 7, 20. I Chr. 17, 18. Ps. 19, 14; 27, 9; 35, 27; 86, 2. 4. 16; 116, 16; 119, 17. 124f. 176; 143, 2. Dan. 3, 26. Luc. 2, 29. II Cor. 6, 4. Apoc. 19, 2. 5, Abraham, Isaak und Jakob Ex. 32, 13. Deut. 9, 27. Jes. 63, 17. Hiob 1, 8; 42, 7f., Moses Ex. 4, 10; 14, 31. Num. 11, 11; 12, 7. Jos. 1, 2; 9, 24; 22, 5. Dan. 9, 11. Apoc. 15, 3, David I Reg. 11, 34. Jes. 37, 35. Jer. 33, 21. Ez. 34, 23f. I Chr. 17, 4. Act. 4, 25, Jesais Jes. 20, 3, Eliakim Jes. 22, 20, Nebukadnezar Jer. 25, 9; 27, 6, Jesus Act. 3, 13. 26; 4, 27. 30, die Apostel Act. 4, 29; 16, 17, Paulus Tit. 1, 1, Timotheus I Thess. 3, 2, Jakobus Jac. 1, 1, die alttestamentlichen Propheten Ez. 38, 17, die neutestamentlichen Apoc. 1, 1; 10, 7; 11, 18; 22, 6.

[3] 37, 111.

38, 45, Joseph 12, 24, Moses und Aaron 37, 122, David 38, 16, Salomo 38, 29, Hiob 38, 40. 44 und Jesus 19, 31.

Zu Gott, dem قَاهِرٌ فَوْقَ عِبَادِهِ „Bezwinger über seine Diener" 6, 18. 61 darf der Mensch nur mit einem Gefühl ehrfurchtsvoller Scheu emporsehen, da jede Nichtachtung seiner Majestät für ihn die nachteiligsten Folgen haben würde. Denn Gott ist عَزِيزٌ ذُو ٱنْتِقَامٍ „mächtig, er vermag sich zu rächen" 3, 3; 5, 96. Er ist سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ „schnell in der Abrechnung" 14, 51; 40, 17; 13, 41; 2, 198; 3, 17. 199; 24, 39; 5, 6 vgl. 6, 62, سَرِيعُ ٱلْعِقَابِ „schnell im Bestrafen" 7, 166; 6, 165, قَوِيٌّ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ „stark, hart im Strafen" 8, 54 vgl. 40, 2. Seiner Strafgewalt sind die Menschen schutz- und rettungslos preisgegeben. Darum haben sie sich ängstlich davor zu hüten, durch Verletzung der ihm gebührenden Achtung seinem Zorne zu verfallen. اِتَّقُونِ „Fürchtet mich!" mit dieser Forderung tritt Gott, der Herr, vor die Menschen hin 23, 54; 16, 2; 39, 18; 2, 38. 193. اِتَّقُوا ٱللّٰهَ[1] „Fürchtet Gott!" so lautet der Mahnruf, von welchem der ganze Ḳorân wiederhallt 26, 108. 110. 126. 131. 144. 150. 163; 15, 69; 43, 63; 11, 80; 2, 185. 190. 192. 199. 223. 231. 233. 278. 282; 64, 16[2]; 8, 1. 70; 3, 44. 97. 119. 125. 200; 57, 28; 4, 1. 130; 65, 1. 10; 59, 7. 18; 33, 70; 58,

---

[1] اِتَّقُوا رَبَّكُمْ „Fürchtet euren Herrn!" 39, 13; 31, 32; 4, 1; 22, 1. Vgl. noch 33, 1. 35. 37; 2, 202. 282. 283; 30, 30; 6, 71; 26, 132. 184; 6, 156; 4, 10; 7, 61 — أَلَا تَتَّقُونَ „Wollt ihr Gott nicht fürchten?" 37, 124; 26, 106. 124. 142. 161. 177 vgl. 26, 110, ... أَفَلَا 23, 23. 33. 89; 10, 32; 7, 63, أَفَغَيْرَ ٱللّٰهِ تَتَّقُونَ „Wollt ihr einen andern als Gott fürchten?" 16, 54 — لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ „Vielleicht werdet ihr Gott fürchten" 7, 170; 6, 154; 2, 39. 60. 175. 179 vgl. 20, 112; 39, 29; 7, 164; 6, 51. 68; 2, 183.

In allen diesen Fällen ist bei وَقَى VIII der Gottesbegriff als Objekt entweder ausgedrückt oder zu ergänzen, wie letzteres auch bei dem im Korân häufig vorkommenden Nom. ag. ٱلْمُتَّقُونَ *al-muttaḳûna* in der Bedeutung „die Gottesfürchtigen" der Fall ist. Daneben findet sich für „gottesfürchtig" vom Stamme تَقَى das Adjektiv تَقِيٌّ 19, 14. 18. 64 und die Steigerungsform أَتْقَى 92, 17; 49, 13.

In einem andern Zusammenhange steht وَقَى VIII 9, 16 مَا يَتَّقُونَ wovor (d. i. vor welchen Sünden) sie (die von Gott Geleiteten) sich zu hüten haben". 73, 17 „Darum wie تَتَّقُونَ يَوْمًا werdet ihr euch vor dem Tage (des Gerichts) schützen?" 39, 25 „Der, welcher am Tage der Auferstehung mit seinem Angesicht يَتَّقِي سُوءَ ٱلْعَذَابِ sich vor der schlimmen Strafe zu schützen sucht".

[2] Hier mit dem Zusatz مَا ٱسْتَطَعْتُمْ „wie sehr ihr könnt".

10; 60, 11; 49, 1. 10. 12; 9, 120; 5, 3. 6. 10. 11. 14. 39. 62. 90. 97. 100. 107. 112.

Muhammed vergleicht die Gottesfurcht (تَقْوَى[1] *tákwâ*) mit einem die Blösse bedeckenden Gewande[2] (لِبَاس) 7, 25. Er nennt sie den besten Reisevorrat (زَاد) 2, 193. In ihr besteht die wahre Frömmigkeit (بِرّ *birr*) 2, 185.

Gross ist der Lohn, der den Gottesfürchtigen von Gott zu teil wird 3, 166. 174; 62, 5; 47, 38; 2, 97. Indem sie Gott für sich haben, 16, 128, dürfen sie seines Erbarmens gewiss sein 7, 155. Ihnen gilt die Verheissung[3] des gegenwärtigen und zukünftigen Lebens 10, 64f. Am Gerichtstage wird weder Furcht (خَوْف[4]) noch Traurigkeit über sie kommen 7, 33. Dann werden sie اَلْفَائِزُونَ „die Glücklichen" sein 24, 51.

So bildet die Gottesfurcht neben dem Dienen 12, 40 das Grund-

[1] Daneben findet sich in derselben Bedeutung das Subst. تُقَاةٌ 3, 97. Dagegen bezieht es sich 3, 27 auf die Furcht vor Menschen, nämlich vor den Widersachern unter den eigenen Glaubensgenossen.

[2] Hierher gehört auch eine Vision Muhammeds, die BUḪÂRÎ I, كتاب الايمان p. ١٤ Z. 1—4 v. o. folgendermassen berichtet: „Der Gottesgesandte sagte: Während ich schlief, sah ich Menschen vor mir erscheinen, die mit Hemden bekleidet waren, von denen die einen bis zur Brust, die andern nicht so weit reichten. Es erschien mir auch ʿOmar ibn al-Ḫaṭṭâb, mit einem Hemde bekleidet, das er nachschleppte. Sie fragten: Wie erklärst du dies, o Gottesgesandter? Er antwortete: اَلدِّينُ Es ist die Religion".

Biblische Parallelen hierzu sind Jes. 61, 10. Matth. 22, 11f. Apoc. 3, 4f. 18; 6, 11; 7, 9. 13f.; 16, 15; 19, 8, wo von Kleidern der Gerechtigkeit die Rede ist.

[3] Vgl. 2, 208; 7, 94; 65, 2. 4; 92, 5. 7; 12, 57. 109; 16, 32; 4, 79; 13, 35; 39, 21. 62. 73; 19, 73; 3, 13. 197; 5, 70.

[4] Der Unterschied zwischen خَوْف *ḫauf* und تَقْوَى *taḳwâ* lässt sich am besten durch die Ausdrücke „Furcht vor Gott" (dem strafenden, vgl. das Verbum خَافَ 8, 50; 59, 16; 5, 31) und „Gottesfurcht" verdeutlichen. Jene bildet die Ursache für diese, indem sie für die Menschen zum treibenden Motiv wird, durch ein gehorsames, gottwohlgefälliges Verhalten seinen Strafen zu entgehen.

Mit der Bedeutung von وَقَى VIII in Beziehung auf Gott berühren sich خَشِيَ „fürchten" (nebst dem im Genitivverhältnis stehenden Subst. خَشْيَةُ ٱللّٰه 2, 69; 4, 79; 59, 21, رَبِّهِمْ 23, 59) 80, 9; 79, 26; 20, 2; 98, 8 u. ö. (24, 51 findet sich مَنْ يَخْشَ ٱللّٰه und يَتَّقْهِ zu einem Begriff verbunden), sowie رَهِبَ 16, 53; 2, 38; 7, 153 (nebst dem Subst. رَهَبٌ „Furcht" 21, 90).

element der أُمَّةً وَاحِدَةً einen Religion 23, 54, ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ[1] der rechten Religion als der فِطْرَة *fiṭra* „Schöpfung" Gottes, zu welcher er die Menschen geschaffen hat 30, 29.

Da nach Muhammeds Lehre die Furcht im Verhalten der Menschen gegen Gott die Grundstimmung bilden soll, so sehen wir die Liebe[2] zu Gott ganz zurücktreten. Dieselbe findet sich nur an wenigen Stellen, die als Ausnahmen eine Bestätigung der Regel sind. So heisst es 5, 59 „O ihr Gläubigen, wenn einige unter euch von seiner Religion abfallen, so wird Gott ein Volk herbeibringen, يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ welches er liebt und welches ihn liebt". 2, 160 „Unter den Menschen giebt es einige, die ausser Gott Götzen annehmen, welche sie lieben, كَحُبِّ ٱللَّهِ wie man Gott liebt. Aber die, welche glauben, sind أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ an Liebe zu Gott stärker". In welchem Sinne aber dieser Begriff von der orthodoxen Ḳorânexegese verstanden wird, sehen wir aus der Erklärung von كَحُبِّ ٱللَّهِ bei BAIḌ. I, p. ٩٥ Z. 15 كتعظيمه والميل إلى طاعته „wie man ihn verehrt und sich zu seinem Gehorsam wendet". Dass bei dieser Deutung von einem innerlichen Verhältnis[3] von Person zu Person nicht die

[1] دِين *dîn*, أُمَّة *umma* und مِلَّة *milla* sind synonyme Begriffe zur Bezeichnung der „Religion" sowohl nach ihrer theoretischen und dogmatischen als nach ihrer praktischen und kultischen Seite. Den Namen صِبْغَة *ṣibġa*, eigentlich „Waschung" führt die Religion 2, 132 wegen ihrer die Herzen reinigenden Wirkung. Vgl. BAIḌ. I, p. ٨٧ Z. 18ff.

[2] Ganz im Gegensatz zu Christus, welcher Matth. 22, 37f. Marc. 12, 30 das Gebot, Gott zu lieben, als das grosse und erste bezeichnet.

Auch im alten Bunde wird von jedem echten Israeliten erwartet, dass er Gott liebe Deut. 6, 5; 10, 12; 11, 1. 13. 22; 13, 4; 19, 9; 30, 16. 20. Jos. 23, 11. Ps. 31, 24; 97, 10. Vgl. Deut. 5, 10. Neh. 1, 5. Dan. 9, 4. Ps. 145, 20; 5, 12; 69, 37.

[3] Auch Gottes Liebe zu den Menschen erscheint im Ḳorân nur als Bethätigung seiner Heiligkeit, der zufolge er das Gute liebt und belohnt, das Böse hasst und bestraft, wie sich dies auch aus der Verbindung mit abstrakten Begriffen ergiebt: „Gott لَا يُحِبُّ liebt nicht ٱلْفَسَادَ das Verderben (die Korruption)" 2, 201, ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ „die Verbreitung übler Nachrede" 4, 147.

In diesem Sinne ist Gott ٱلْوَدُود „der Liebende" 11, 92; 85, 14, BAIḌ. II, p. ٣٩٦ Z. 11 ٱلْمُحِبّ لِمَنْ أَطَاع „welcher den liebt, der ihm gehorcht". Gegen solchen ist Gott durch Erweisung von Wohlthaten „dankbar" شَاكِر 4, 146, شَكُور

Rede sein kann, liegt klar zu Tage. In dieser Hinsicht ist auch 21, 90 beachtenswert, wo Gott von den vorher erwähnten Propheten sagt: „Sie riefen uns an رَغَبًا وَرَهَبًا in Liebe und Furcht وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ und demütigten sich vor uns".

Alle aus der Gottesfurcht für die Menschen resultierenden religiösen Obliegenheiten fassen sich in dem Begriff إِسْلَامٌ *Islâm* zusammen. Das Verbum سَلِمَ [1] IV, für welches sich im profanen Sprachgebrauch u. a. die Bedeutung „jemand einem andern ausliefern, preisgeben[2]" findet, bezeichnet in der Sprache der Theologie zunächst den durch Hingabe

---

42, 22; 35, 27. Weiter heisst es von ihm: يُحِبُّ „Er liebt" ٱلتَّوَّابِينَ „die sich Bekehrenden" 2, 222, ٱلْمُتَّقِينَ „die Gottesfürchtigen" 3, 70; 9, 4. 7, ٱلْمُتَطَهِّرِينَ „die, welche sich (von schimpflichen Dingen) rein halten" 2, 222; 9, 109, ٱلْمُتَوَكِّلِينَ „die, welche auf ihn vertrauen" 3, 153, ٱلْمُحْسِنِينَ „die Rechtschaffenen" 2, 191; 3, 128. 141; 5, 16. 94 (vgl. Ps. 146, 8 „Gott liebt Gerechte", 33, 5; 45, 8 ... „Gerechtigkeit") ٱلْمُقْسِطِينَ „die, welche Gerechtigkeit üben" 60, 8; 49, 9; 5, 46, ٱلصَّابِرِينَ „die Beharrlichen" 3, 140, ٱلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ „die, welche in seinem Wege kämpfen" 2, 214; 61, 4.

Im Gegensatz hierzu: لَا يُحِبُّ „Nicht liebt er" كَافِرٍ 30, 44; 3, 29, كَفَّارٍ 2, 277 „einen Ungläubigen", كَفُورٍ „einen Undankbaren" 22, 39, ٱلظَّالِمِينَ „die Frevler" 42, 38; 3, 50. 134, ٱلْمُعْتَدِينَ „die Übertreter" 7, 53; 2, 186; 5, 89; أَثِيمٍ „einen Verbrecherischen" 2, 277; 4, 107, ٱلْمُفْسِدِينَ „die, welche Verderben stiften" 28, 77; 5, 69, خَوَّانٍ 4, 107; 22, 39, خَائِنٍ 8, 60 „einen Treulosen", ٱلْمُسْتَكْبِرِينَ „die Hochmütigen" 16, 25, مُخْتَالٍ فَخُورٍ „einen Stolzen, Ruhmredigen" 31, 17; 57, 23; 4, 40, ٱلْفَرِحِينَ „die sich an (irdischen Genüssen) Erfreuenden" 28, 76, ٱلْمُسْرِفِينَ „die Verschwender" 7, 29; 6, 142.

Der Gott Muhammeds ist im Sturm, im Erdbeben, im Feuer, aber nicht im sanften Säuseln der Liebe. So mit Beziehung auf I Reg. 19, 11—13 F. W. C. UMBREIT, Theologische Studien und Kritiken. 14. Jahrgang. Hamburg 1841. S. 240.

1 Von der I. Form findet sich im Korân das Nom. ag. سَالِمٌ „wohlbehalten (gesund)" 68, 43.

Die II. Form bedeutet „bewahren" 8, 45, „grüssen" 24, 27. 61; 33, 56, „bezahlen" 2, 233 (nebst dem Nom. pat. 4, 94), das Nom. pat. مُسَلَّمَةٌ „fehlerlos" (von der Kuh) 2, 66, „sich unterwerfen" 4, 68, welch letztere Bedeutung auch die X. Form 37, 26 annimmt.

An Nominalbildungen sind zu verzeichnen: سَلَامٌ „Heil" (in Benedictionen), سَلْمٌ „Friede" (im politischen Sinne) 8, 63; 47, 37, „Unterwerfung" (Gott gegenüber) 16, 30. 89 sowie in derselben Bedeutung تَسْلِيمٌ 33, 22, سَلَمٌ „Unterwerfung" (unter die Muslime) 4, 92. 93, „unterthan" 39, 30, سَلِيمٌ „aufrichtig, lauter" 37, 82; 26, 89.

2 Vgl. IBN HIŠÂM I, p. ١٦٨ Z. 7 u. 3 v. u.

an die Person Muhammeds bezeichneten Anschluss an seine Partei. Dieser Gebrauch begegnet uns in den Bekehrungsgeschichten des IBN HIŠÂM hinsichtlich des ʿAlî, wo أَسْلَمَ I, p. ١٥٨ Z. 3 v. u. im folgenden durch die Worte آمَنَ برسولِ ٱللّٰهِ صلعم وصلّى معه وصدّق بما جآءه من اللّه „er glaubte an den Gottesgesandten, betete mit ihm und hielt für wahr, was ihm von Gott geoffenbart war“ und p. ١٦٠ Z. 5 v. o. in seinem Munde durch اتَّبَعْتُهُ „ich folgte ihm“ erläutert wird. Ebenso bezeichnet أَسْلَمَ und das Nom. verbi إِسْلَام den Übertritt zu Muhammeds Religion bei Zaid ibn Ḥâriṯ p. ١٦٠ Z. 6—8 v. o., p. ١٦١ Z. 7 v. o., Abû Bekr Z. 9ff. v. o. sowie bei denen, welche durch die Propaganda des letzteren bekehrt wurden: ʿUṯmân az-Zubair, ʿAbd ar-Raḥman, Saʿd ibn Abî Wakkâs und Ṭalḥa p. ١٦٢ Z. 1 ff. v. o., woran IBN HIŠÂM Z. 9f. v. o. die Bemerkung knüpft: فجآء بهمْ إلى رسولِ اللّهِ عم حينَ اسْتَجابوا له فاسلموا فصَلَّوْا „Darauf ging er (Abû Bekr) mit ihnen, als sie ihm Folge geleistet hatten, zum Gottesgesandten. Da ergaben sie sich ihm und beteten“.

Immer erscheint das Verhältnis zu Gott durch die Stellungnahme zu Muhammed, seinem Gesandten, vermittelt. Der Gehorsam gegen Gott und gegen Muhammed sind miteinander untrennbar verbunden, so dass jener ohne diesen garnicht gedacht werden kann. Sûre 4, 82 مَنْ يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللّٰهَ „Wer dem Gesandten gehorcht, hat Gott gehorcht“. Darum ermahnt Muhammed أَطِيعُوا ٱللّٰهَ وَأَطِيعُوا ٱلرَّسُولَ „Gehorchet[1] Gott und gehorchet dem Gesandten[2]!“ 64, 12; 47, 35; 4, 62; 24, 53; 5, 93 vgl. 8, 1. 20. 48; 3, 29. 126; 33, 33; 58, 14. Der Gehorsam gegen beide ist das Mittel zur Erlangung des göttlichen Erbarmens 9, 72; 3, 126 und der im Jenseits zu erwartenden Glückseligkeit 4, 17. 71; 48, 17; 24, 51.

[1] Diese Bedeutung hat auch das 8, 24 in derselben Verbindung stehende اِسْتَجِيبُوا eigentlich „antwortet!“ nämlich auf den Ruf, die Einladung Muhammeds zum Glauben. Vgl. 3, 166.

[2] Dieselbe für das Heilswerk centrale Bedeutung legt Muhammed auch der Unterordnung früherer Generationen unter die Person ihrer Gesandten bei, indem er letzteren die Worte اِتَّقُوا ٱللّٰهَ وَأَطِيعُونِ „Fürchtet Gott und gehorchet mir!“ in den Mund legt, so Noah 26, 108. 110 vgl. 71, 3, Hûd 26, 126. 131, Ṣâliḥ V. 144. 150, Lot V. 163, Šuʿaib V. 179 und Jesu 43, 63.

Von sich selber gebraucht Muhammed den Ausdruck أَسْلَمَ mit Beziehung auf Gott 6, 163, wo er spricht: „Mein Gebet, meine Verehrung, mein Leben und mein Tod gehören Gott, dem Herrn der Geschöpfe, welcher keinen Genossen hat. Dies ist mir befohlen, und ich bin أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ der erste[1] der Gottergebenen". Vgl. V. 14; 39, 14; 40, 68; 6, 70; 3, 18.

Diese Bedeutung „sich Gott ergeben" hat أَسْلَمَ[2] im Korân auch bei andern.

In der Theologie ist إِسْلَامٌ *Islâm*[3] zur stehenden Bezeichnung für die von Muhammed gestiftete Religion geworden, اَلْمُسْلِمُونَ *al-muslimûna* „die Muslime[4]" (Sing. مُسْلِمٌ „Muslim") für die Bekenner derselben.

Unter der Voraussetzung, dass das Wesen der wahren Religion zu allen Zeiten dasselbe sei, wendet Muhammed den Ausdruck مُسْلِمُونَ „Gottergebene" auch auf die vor ihm lebenden Frommen[5] an, so auf Noah 10, 73, Lot 51, 36, Abraham 2, 122. 125; 3, 60, die Söhne Jakobs 2, 126 f., Joseph 12, 102 und Jesu Apostel 3, 45; 5, 111.

Der Islâm ist die einzige Gott wohlgefällige Religion 3, 17. 79, an der darum wie an einem Seile die Gläubigen festhalten sollen V. 98.

Der Islâm ist die Religion der Hingabe an Gott, indem man

---

1 Baid. I, p. ٣١٧ Z. 12 v. o. لِأَنَّ إِسْلَامَ كُلِّ نبيٍّ مُتقدِّمٌ على إِسلامِ أُمَّتِهِ „weil die Bekehrung eines jeden Propheten der Bekehrung seines Volkes voraufgeht."

2 Hierbei ist der Gottesbegriff mit der Präpos. لِ entweder ausgedrückt, so 39, 55; 22, 35; 29, 45; 2, 130; 3, 78 oder zu ergänzen.

Zuweilen tritt zu أَسْلَمَ, welches dann die transitive Bedeutung „ergeben" annimmt, das Objekt وَجْهَهُ „sein Angesicht" mit dem Zusatz لِلّٰهِ 2, 106; 4, 124; 3, 18, إِلَى ٱللّٰهِ 31, 21.

3 Für denselben gebraucht Muhammed 2, 204 die Bezeichnung اَلسِّلْم, was nach Baid. I, p. ١١١ Z. 18 f. v. o. in der Form اَلسَّلْم also mit Kesra oder Fatha الإِسْتِسْلام والطاعة „die Unterwerfung und den Gehorsam" bedeutet.

4 Die Bezeichnung „Muhammedaner" ist von den Occidentalen gebildet, da sich die Muslime nicht wie die Christen nach ihrem Religionsstifter nennen.

Das deutsche „Muselmann" (Pl. „Muselmänner") ist aus dem vom arabischen مُسْلِم durch die Adjektivendung *ân* abgeleiteten persischen مُسْلمان *musulmân* (Pl. مُسْلمانان *musulmânân*) korrumpiert. Vgl. J. A. Vullers, Lexicon Persico-Latinum. II vol. Bonnae 1855—64. II, p. 1179.

5 Vgl. noch 10, 84. 90; 7, 123; 5, 48.

sich seinem Willen in allen Stücken unterwirft und ihm als Herrn absoluten und unbedingten Gehorsam leistet. Die Pflichten gegen Gott sollen dem Menschen die höchsten sein, die es für ihn giebt. Ihnen hat er, wenn es sein muss, auch die Pietät[1] gegen die Eltern zu opfern 29, 7. Der Ausdruck إِنْ شَآءَ ٱللَّهُ *in šâ'a 'llâh* „so Gott will" und مَا شَآءَ ٱللَّهُ *mâ šâ'a 'llâh* „was Gott will" bildet die Losung in allen, selbst den geringfügigsten Angelegenheiten des Lebens, das bei den Muhammedanern von religiösen Beziehungen[2] förmlich durchwirkt erscheint. Recht charakteristisch in dieser Hinsicht ist folgende Formel, die uns bei IBN HIŠÂM[3] bei Anführung eines Citats oftmals begegnet: وهٰذِهِ ٱلأَبْيات فى قَصِيدَة .... سأَذْكُرُها فى مَوْضِعِها إن شآء الله „Diese Verse stehen in einem Gedichte von N. N., welches ich, so Gott will, an seinem Orte anführen werde". Sûre 18, 23 „Sage nicht in betreff einer Sache: Ich will dies morgen thun, ohne dass du hinzufügst: So Gott will[4]". Es wurde bei den Muhammedanern Sitte, jedes Buch, ja jedes Schriftstück mit einem kurzen Gebet zu beginnen, ein Brauch, der sich bei ihnen bis auf den heutigen Tag erhalten hat. Unter dem Einfluss des Islâm lernt der Historiker in den Zeitereignissen den göttlichen Faktor erkennen und verstehen. Dem Geographen und Naturforscher ist das Weltall eine zusammenhängende Kette von Manifestationen der Allmacht des Schöpfers. In der Poesie treten zu den althergebrachten Motiven, Liebe, Gastfreundschaft und Tapferkeit, von nun an religiöse Ideen und Tugenden als ein viertes hinzu, dessen Besingung der Dichter seine Muse widmet.

Nach BAIḌ. II, p. ٢٧٦ Z. 24f. ist der Islâm إِنْقِياد ودُخول فى السِلْم وإِظْهارُ الشَهادةِ وتَرْكُ الْمُحارَبَةِ يُشْعِر به „Gehorsam, Eintritt in die muhammedanische Religion, öffentliches Aussprechen des Bekenntnisses[5] und Aufgeben der Feindschaft, die man zeigte". In dieser

[1] Dieselbe wird sonst 17, 24f. mit wahrhaft rührenden Worten den Gläubigen ans Herz gelegt.

[2] Vgl. H. ABEKEN, Das religiöse Leben im Islam. Ein Vortrag. Berlin 1854. S. 7f.

[3] Vgl. I, p. ٤٠ Z. 3. 8f. v. o., ٥٢ Z. 8 v. u., ٥٤ Z. 7 v. u., ٥٥ Z. 9 v. u., ٥٩ Z. 2 v. u., ٩٥ Z. 1 v. u., ١٥٢ Z. 7 v. o., ١٥٧ Z. 4f. v. o., ٣٧٩ Z. 3 v. u.

[4] Ähnlich Jac. 4, 13—15. Act. 18, 21. I Cor. 4, 19; 16, 7. Ebr. 6, 3.

[5] „Es giebt keinen Gott ausser Allah, und Muhammed ist der Gesandte Allahs".

Definition tritt so recht die politische Bedeutung jenes Begriffs hervor. Man ergiebt sich Gott und seinem Propheten rein äusserlich[1], indem man für sie Partei ergreift und ihre Namen auf seine Fahnen schreibt.

Hierbei ist daran zu erinnern, dass im ganzen Altertum religiöse und politische Partei in eins zusammenfielen. So war es bei den Israeliten, bei denen auf Gotteslästerung die Todesstrafe stand Lev. 24, 16, und denen bei der Einwanderung in Kanaan die Ausrottung der andersgläubigen Einwohner zur Pflicht gemacht wurde Deut. 7, 1—5. 16. 22—26; 9, 3—5; 11, 22—25; 12, 1—3. 29; 19, 1; 20, 16—18. Ihre Staatsverfassung bildete eine Theokratie mit Gott als ihrem König an der Spitze, weshalb auch das Verlangen des Volkes nach einem irdischen König I Sam. 8, 5—8 als heidnische Sitte und Verwerfung Gottes betrachtet wird.

Nicht anders verhielt es sich bei den Arabern[2]. Daher wurde auf der arabischen Halbinsel, dem Mutterlande des islâmischen Ge-

---

[1] Diese nach aussen gerichtete Seite des Islam war besonders bei den Beduinen die vorherrschende. Dieselben hatte nicht sowohl religiöses Bedürfnis und innere Überzeugung als vielmehr die Aussicht auf Raub und Plünderung unter Muhammeds Fahnen getrieben. Die Nachwirkung hiervon zeigte sich sofort nach Muhammeds Tode, wo die einzelnen Stämme den Zeitpunkt für gekommen hielten, sich von dem lästigen Druck der kultischen Verpflichtungen und der Armensteuer zu befreien, so dass sie durch Ḫâlid ibn al-Walîd, genannt „das Schwert Gottes", mit Gewalt zur Botmässigkeit zurückgebracht, Landschaft für Landschaft dem Islâm zurückerobert werden musste. Vgl. A. Müller, Der Islam. I, S. 172—183. Das trat endlich auch hervor, nachdem der Islâm auf den Gipfel seiner Macht gelangt war. Denn als es nichts mehr zu erobern gab, richteten jene Scharen ihre Angriffe nunmehr gegen das Chalîfenreich selber und trugen auf diese Weise zum Sturze desselben bei.

[2] Auch in der vormuhammedanischen Zeit tritt uns in ihrer Religion diese politische Seite entgegen. So verstehen wir auch die Anklage gegen Muhammed, welche die Abgesandten der aristokratischen Partei zu Mekka bei dessen Oheim Abû Ṭâlib vorbringen (Ibn Hišâm I, p. ١٦٧ Z. 2—1 v. u.): „Dein Neffe hat unsere Götter gelästert, unsere Religion getadelt, unsere Jugend bethört und unsere Väter irre geführt". (p. ١٦٨ Z. 6—8 v. o.) „Nicht werden wir dies länger dulden ... Entweder du schaffst ihn uns vom Halse, oder wir werden ihn und dich hierin bekämpfen, bis einer von beiden Teilen zu Grunde geht". Hierzu bildet die Anklage der Athener gegen Sokrates eine passende Parallele.

meinwesens, an dessen Spitze der Chalîf als Stellvertreter des Gottesgesandten Muhammed die höchste politische und religiöse Macht in einer Person vereinigte, durch eine Verordnung ʿOmars[1] um das Jahr 640 der Aufenthalt allen Nichtmuslimen untersagt und den Juden, Christen und Ṣâbiern[2] gegen ein Kopfgeld nur ausserhalb der Grenzen

---

[1] Vgl. A. MÜLLER, Der Islam. I, S. 277 f.

[2] Unter diesem Namen (صَابِئُونَ), welcher im Ḳorân an drei Stellen, nämlich 2, 59; 5, 73; 22, 17 vorkommt, fasst man in der muhammedanischen Theologie gewisse sich nicht zum orthodoxen Juden- und Christentum bekennende Sekten zusammen, denen ebenfalls freie Religionsübung gewährt wurde.

Nach BAIḌ. I, p. ٦٣ Z. 27 f. waren die Ṣâbier „ein Volk zwischen den Christen und den Magiern. Einige behaupten, der Ursprung ihrer Religion sei die Religion Noahs. Andere, sie seien Anbeter der Engel. Andere, sie seien Anbeter der Sterne". Über ihren Engel- und Sternenkultus finden sich nähere Angaben in dem Werke des arabischen Geographen DIMIŠḲÎ († 1327), Cosmographie. Texte arabe, publié par M. A. F. MEHREN. Saint-Pétersbourg 1866. p. ٤٤ f. ٤٧ (Traduit de l'Arabe. Copenhague 1874. p. 46 f. 50).

Der Verfasser des Kitâb al-Fihrist (mit Anmerk. herausg. von G. FLÜGEL, besorgt von J. Rödiger u. A. MÜLLER. 2 Bde. Leipzig 1871), IBN ABÎ JAʿḲÛB AN-NADÎM (er schrieb im Jahre 987), Band I, lib. IX, Cap. I, p. ٣٤٠ Z. 25—27 giebt von einer Sekte, welche er اَلْمُغْتَسِلَة al-Muġtasila nennt, folgende Beschreibung: „Diese Leute sind zahlreich in den Sumpfdistrikten (zwischen der arabischen Wüste, dem untern Euphrat und Tigris). Sie sind صابَة البَطائِح die Ṣâba der Sümpfe. Sie sagen, dass man sich oft waschen müsse, ويغتسلون جميع ما ياكلونه indem sie alles waschen, was sie essen". „Unter ihnen giebt es einige, welche bis auf unsere Zeit die Sterne verehren".

Was die Bedeutung des Wortes Ṣâbier anbetrifft, so liegt demselben das syrische ܨܒܥ (aram. צבע) „eintauchen, benetzen" zu Grunde. Hiervon ist in der Faʿîl-Form mit Wegfall des ܥ ein Nomen ܨܒܝܐ Ṣabbîîn gebildet, womit jene Leute wegen ihrer Lustrationen von ihren syrisch sprechenden Nachbarn bezeichnet wurden. Diesem Worte gaben die Araber die Form Fâʿil صَابِئُونَ, indem sie es irrtümlich von der arabischen Wurzel صَبَأَ „die Religion ändern" ableiteten. Dagegen ist der andere Name „Muġtasiliten" d. h. „die sich Waschenden" echt arabischen Ursprungs (Nom. ag. von غَسَلَ VIII). Die Benennung „Johanneschristen" rührt von den portugiesischen Seefahrern des 17. Jahrhunderts her. Die Ṣâbier selbst nannten sich Mendaiten d. h. Gnostiker. Vgl. D. CHWOLSOHN, Die Ssabier und der Ssabismus. 2 Bde. Petersburg 1856. I, S. 101 Anm. 1. S. 136.

Auf einem Zuge gegen Rom im Jahre 830 traf der Chalîf Ma'mûn in Dijâr Mudar, einem Distrikt in Mesopotamien, حَرْنَانِيِّين Ḥarnâniten (Gentilname zu

Arabiens gestattet. Gegen die Ungläubigen jedoch, welche ihrer Bekehrung Widerstand entgegensetzten, sollte ein erbitterter Vertilgungskrieg geführt werden.

So erscheint die Parität verschiedener Konfessionen in einem muhammedanischen Staatswesen ausgeschlossen und ist auch heutzutage ein Unding. Wo man Toleranz zeigt, thut man dies meist nur aus Klugheitsrücksichten. Unter diesem Gesichtspunkte sind auch die Zugeständnisse zu beurteilen, die man in unserm Jahrhundert auf diplomatischem Wege den Türken abgewonnen zu haben glaubt.

Ihren Gehorsam gegen Gott sollen die Muslime äusserlich durch die Verrichtung gewisser kanonischer Pflichten bekunden. „Der Islâm", sagt Muhammed in einer Tradition[1], „ist auf fünf Stücken[2] gegründet: 1. dem Bekenntnis (*šahâda*), dass es keinen Gott ausser Allah giebt, und dass Muhammed der Gesandte Allahs ist, 2. der Verrichtung des Gebets (*ṣalât*[3]), 3. dem Geben

حَرَّانُ Ḥarrân), welche durch ihre Tracht — enge Leibröcke und lang herabhängendes Haar — sein Befremden erregten. Er sagte zu ihnen: „Wählet eins von beiden: Entweder bekennet euch zum Islâm oder zu einer der Religionen, deren Gott in seinem Buch (dem Korân) gedenkt. Wenn nicht, so lasse ich euch bis auf den letzten hinrichten". Da nahmen sie auf den Rat eines Rechtsgelehrten aus Ḥarrân den Namen Ṣâbier an. Vgl. Kitâb al-Fihrist, Bd. I, lib. IX, Cap. I, p. ٣٢٠ Z. 12 ff.

1 BUḪÂRÎ I, كتاب الايمان p. ١٠ Z. 3—2 v. u. الاسلام بُنِي على خمسٍ شهادةِ أَنْ لا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وأَنَّ محمّدًا رسولُ اللّٰهِ وإِقامِ الصلوةِ وإِيتآءِ الزكوةِ والحجِّ وصومِ رمضانَ. Vgl. auch ebd. p. ٢١ Z. 9 f. v. o.

2 Im einzelnen verweisen wir u. a. auf die Ausführung bei A. MÜLLER, Der Islam. I, S. 192—204.

3 Das Verbum صَلَا (syr. ܨܠܐ) „sich neigen" geht in der II. Form صَلَّى in die beiden Bedeutungen auseinander: 1. „beten" (indem sich der Mensch zu Gott neigt, syr. ܨܠܝ), 2. „segnen" (indem sich Gott zu den Menschen neigt), so in der bei Nennung Muhammeds stehenden Formel صَلَّى ٱللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (abgekürzt صلعم) *ṣálla 'lláhu 'alaihi wasállama* „Gott segne ihn (eigentlich „neige sich über ihn") und gebe ihm Heil". Dementsprechend ist صَلٰوة (صَلَاة) 1. „Gebet" (des Menschen, syr. ܨܠܘܬܐ), 2. „Segen" (Gottes). Die Bedeutung ad 2 von صَلَّى und صَلٰوة findet sich im Korân nicht.

des Almosens (*zakât*[1]), 4. dem *Ḥaǧ*[2] und 5. dem Fasten (*ṣaum*[3]) im Ramaḍân".

Die ursprünglichste kultische Verrichtung im Islâm war das Gebet. So zeigten auch die Neubekehrten ihren Übertritt zum Islâm, ihren Anschluss an Muhammed dadurch, dass sie gemeinschaftlich mit ihm beteten. IBN HIŠÂM I, p. ١٥٨ Z. 2 v. u., ١٦١ Z. 7 v. o., ١٦٢ Z. 10. v. o.

IBN HIŠÂM I, p. ١٥٨ Z. 9ff. v. o. berichtet von der Einführung der fünf offiziellen täglichen Gebetszeiten[4], nämlich am Mittag, Nachmittag, Abend, nach dem ersten Dritteil der Nacht und beim Hervorbrechen der Morgenröte. Dieselben werden von den Minârets herab durch den Gebetsruf[5] (أَذَان *aḏân*) des *Mu'aḏḏin*[6] angezeigt. Am

---

[1] Das Wort bedeutet eigentlich „Reinigung", wobei die Vorstellung die ist, dass man dadurch, dass man von seiner Habe Almosen giebt, seine Seele reinigt vgl. Sûre 92, 18. Daneben findet sich im Ḳorân das Subst. صَدَقَة Pl. صَدَقَات (= צְדָקָה „ein Gott wohlgefälliges Werk", im Talmud häufig in der Bedeutung „Almosen" vgl. J. LEVY, Neuhebr. u. chald. Wörterb. IV, S. 173) nebst dem dazu gehörigen Verbum صَدَّق V „Almosen geben".

[2] d. i. die Pilgerreise zur Ka'ba nach Mekka, deren Einsetzung Sûre 22, 27—30 auf Abraham zurückgeführt wird, und die jeder Gläubige wenigstens einmal in seinem Leben unternehmen soll. Die Bestimmungen hierüber finden sich 2, 185. 192—196. Während der Ḥaǧ gemäss 2, 193 vgl. BAIḌ. I, p. ١٠٨ Z. 12 nur in den drei letzten Monaten des Jahres, Šawwâl, Ḏû 'l-ka'da und Ḏû 'l-ḥiǧǧa, welcher letztere hiervon seinen Namen „Wallfahrtsmonat" erhalten hat, vollzogen werden soll, ist dagegen der sogenannte „Besuch" (عُمْرَة *'umra*) an keine bestimmte Zeit und nicht so streng an die für jenen vorgeschriebenen Gebräuche gebunden.

[3] Syr. ܨܘܡܐ, hebr. צוֹם. Zum Dank gegen Gott für die in diesem Monat durch Herabsendung des Ḳorân bewirkte Leitung der Menschen. Sûre 2, 179—183.

[4] Sûre 76, 25 f. wird das Gebet am Morgen, Mittag und Nachmittag, 50, 38 f. dasjenige am Morgen, Abend und in der Nacht, 17, 80 das Nacht- und Morgengebet und 2, 239 das Nachmittaggebet nachdrücklich hervorgehoben.

[5] Derselbe lautet nach IBN HIŠÂM I, p. ٣٤٧ Z. 10—13 v. o. folgendermassen: اَللّٰهُ أَكْبَرُ „Allah ist gross" (viermal wiederholt). أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰه „Ich bekenne, dass es keinen Gott ausser Allah giebt" (zweimal). أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللّٰه „Ich bekenne, dass Muhammed der Gesandte Allahs ist" (zweimal). حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ „Herbei zum Gebet!" (zweimal). حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ „Herbei zum Heile!" (zweimal). اَللّٰهُ أَكْبَر „Allah ist gross" (zweimal). لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰه „Es giebt keinen Gott ausser Allah".

[6] Als der erste versah diesen Dienst ein von Abû Bekr losgekaufter äthio-

Freitag tritt an die Stelle des Mittaggebets ein öffentlicher Gottesdienst, bei dem auch eine Kanzelrede (خُطْبَة *ḫuṭba*) gehalten wird. Hiernach heisst der Freitag bei den Muhammedanern يَوْمُ ٱلْجُمْعَة „der Tag der Versammlung“, wird jedoch nicht, wie bei den Juden der Sonnabend, bei den Christen der Sonntag, als Ruhetag gefeiert.

Mit jedem Gebet ist ذِكْرٌ *ḏikr* „ein Gedenken“ (Gottes) verbunden. Vgl. Sûre 29, 44; 62, 9; 2, 240; 76, 25; 20, 14. 34. 44. BAIḌ. I, p. ٥٩٣ Z. 11f.:[1] „Es ist das Sicherinnern des Verehrten (nämlich Gottes) und die Beschäftigung des Herzens und der Zunge bei seinem Gedenken“.

„Das Gebet“, heisst es Sûre 29, 44, „schützt vor dem Schandbaren und dem Unfug“. Diese Wirkung kann dasselbe jedoch nur dann haben, wenn es in der rechten Weise geschieht. Vor Nachlässigkeit bei Verrichtung desselben wird 107, 4 gewarnt. Wie Christus Matth. 6, 5, so eifert auch Muhammed gegen alles ostentative Gebahren Sûre 107, 5. Man solle sich des gedankenlosen Geschwätzes enthalten 23, 1[2] und das Gebet im Zustande der Trunkenheit[3], wo man nicht wisse, was man rede, unterlassen 4, 46.

Ein Symbol für die innere Reinheit des Herzens ist die jedem Gebet voraufgehende Waschung[4].

Der Muhammedaner naht sich im Gebet nicht in kindlichem Vertrauen Gott als dem liebenden Vater, wie dies nach dem Vorbilde und im Geiste Christi geschehen soll. Recht bezeichnend hierfür sind die Worte Sûre 23, 1f. „Glücklich sind die Gläubigen, ٱلَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ welche sich in ihrem Gebete demütigen“, d. h. nach BAIḌ. II, p. ١ Z. 8 خائفون مِن اللّه „sich vor Gott fürchten“. So ist Gott dem Muhammedaner im Grunde genommen weiter nichts als ein orientalischer Despot, den man nicht liebt, sondern den man fürchtet, vor dem man in den Staub sinkt. Diesem Gefühl Ausdruck

---

pischer Sklave, namens Bilâl. IBN HIŠÂM I, p. ٣٤٧ Z. 8—7 v. u., p. ٣٤٨ Z. 4—9 v. o., p. ٣٤٦ Z. 1—3 v. o., p. ٢٠٥.

1 وهو تذكّرُ المعبودِ وشُغْلُ القلبِ واللِسانِ بذِكْرِه

2 Vgl. Koh. 5, 1. Matth. 6, 7.

3 Später wurde der Weingenuss den Muslimen gänzlich verboten 5, 92f.

4 Die Einsetzung derselben berichtet IBN HIŠÂM I, p. ١٥٨ Z. 1—7 v. o.

zu geben, dienen die verschiedenen Stellungen[1], welche der Betende mit seinem Körper einnimmt. Indem sich nicht nur der Geist, sondern auch der Leib an der Huldigung beteiligt, beugt sich der ganze Mensch vor Gottes Majestät.

Als Mittel zur Weckung des religiösen Gefühls und zur Erziehung zum Gehorsam[2] gegen Gottes Gebot kann der Wert der kanonischen Pflichten im Islâm nicht hoch genug angeschlagen werden. Obwohl dieselben — man denke nur an die unter den grössten Strapazen auszuführende Pilgerreise nach Mekka — zum Teil recht beschwerlich sind, so verrichten sie weitaus die meisten Muhammedaner doch mit einem Eifer, welcher für uns Christen, von denen ein grosser Teil den kirchlichen Einrichtungen völlig teilnahmlos, wenn nicht sogar feindlich gegenübersteht, einen wahrhaft beschämenden Eindruck machen muss, wie es andererseits für uns ebenso beschämend ist zu erfahren, dass die religiöse Gleichgiltigkeit, welche sich in letzter Zeit hie und da unter den Muhammedanern geltend macht, vielfach nur auf das schlechte Beispiel[3] und den korrumpierenden Einfluss von zu ihnen in Beziehung tretenden Bekennern des Christentums zurück-

---

[1] Unter diesen entspricht سَجَدَ „προςκυνεῖν prosternieren, sich auf den Boden niederwerfen" etwa dem alttestamentlichen הִשְׁתַּחֲוָה während رَكَعَ „sich beugen" mehr der Bedeutung von כָּרַע nahekommt, so dass sich die Wortverbindung رُكَّعٌ سُجَّدٌ „prosternierend, sich beugend" Sûre 48, 29 vgl. 2, 119; 22, 27 mit Est. 3, 2. 5. II Chr. 7, 3, wo sich die analogen hebräischen Ausdrücke in derselben Reihenfolge finden, sowie mit Ps. 95, 6, wo sie umgestellt sind, vergleichen lässt.

[2] Nicht mit Unrecht hat man das Bethaus in Medîna den „Exercierplatz des Islâm" genannt. Hier lernte der Araber die Disciplin, die sich nachher auf den Schlachtfeldern so trefflich bewährte. Vgl. auch E. P. GÖRGENS, Muhammed. Ein Charakterbild. (Sammlung gemeinverständlicher, wissenschaftlicher Vorträge. Herausg. von RUD. VIRCHOW u. FR. VON HOLTZENDORFF. Serie XIII, Heft 290. Berlin 1878. S. 30) sowie A. SPRENGER, Muhammed u. d. Koran. Eine psychologische Studie. (Ebd. Neue Folge. Serie IV, Heft 84/85. Hamburg 1890. S. 40).

[3] Vgl. J. HAURI, D. Islam in s. Einfluss auf d. Leben s. Bekenner. Leiden 1881. S. 326.

Unter diesen Umständen ist es nicht zu verwundern, wenn in neuerer Zeit die Partei der Alttürken mit aller Energie auf eine Emanzipierung von abendländischen Einflüssen dringt.

zuführen ist, die sich — das sei uns wiederum zur Entschuldigung gesagt — nicht immer aus den besten Elementen zusammensetzen.

Im Gegensatz zu dem in der Verrichtung der vorhin genannten religiösen Leistungen bestehenden „Islâm“ ist ٱلْإِيمَانُ *al-îmân* (N. v. von أَمِنَ IV) „der Glaube“ nach BAID. II, p. ۲۷٦ Z. 23[1] „ein Fürwahrhalten mit Vertrauen[2] und Ruhe eines Herzens“. Auf den Unterschied[3] der beiden Begriffe hinzuweisen, sah sich Muhammed veranlasst, als in einem unfruchtbaren Jahre Leute von den Banû Asad zu ihm kamen und unter Berufung auf ihre gegenseitigen freundschaftlichen Beziehungen um ein Almosen baten[4], indem sie sagten: آمَنَّا „Wir glauben“ Sûre 49, 14. Aber Muhammed weist sie mit den Worten ab: لَمْ تُؤْمِنُوا „Nicht glaubet ihr. Sprechet vielmehr: أَسْلَمْنَا Wir sind zum Islâm übergetreten. وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ Denn nicht ist der Glaube in eure Herzen eingedrungen“.

Die Objekte[5] des Glaubens sind: Gott, die Engel, das jenseitige Leben, Muhammed[6], der Ḳorân sowie die früheren Gottesgesandten[7] und Propheten samt ihren Offenbarungen 2, 1. 172. 285; 4, 135.

---

1 الإيمان تَصْدِيق مع ثِقَة وطُمأنِينَة قَلْب

2 In dieser Fassung entspricht آمَنَ c. بِ „glauben an“ ganz dem hebräischen הֶאֱמִין c. בְּ, seltener לְ, sowie dem neutestamentlichen πιστεύειν τινί, εἴς τινα, seltener ἐπί τινα, ἔν τινι.

Die Häufigkeit der Anrede يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا „o ihr Gläubigen“ in den medînischen Sûren, wo dieselbe 88 Mal vorkommt, erklärt sich aus der Menge religiöser Gebräuche und Satzungen, welche ihnen Muhammed in dieser Periode vorschreibt.

Neben der relativischen Umschreibung findet sich das Nom. ag. ٱلْمُؤْمِنُونَ *al-mu'minûna*, fem. ٱلْمُؤْمِنَاتُ *al-mu'minâtu* „die Gläubigen“.

Stärker als آمَنَ ist يَقِنَ IV.

3 Hierüber vgl. auch SAHRASTÂNÎ († 1153), Book of religious and philosophical sects. Ed. W. CURETON. 2 vol. London 1846. (Aus dem Arabischen übers. mit Anmerk. von TH. HAARBRÜCKER. 2 Bde. Halle 1850—1). I, p. ۲۷ (übers. I, S. 37 f.).

4 Vgl. BAID. II, p. ۲۷٦ Z. 21—23.

5 Vgl. auch BUḪÂRÎ I, كتاب الايمان p. ۲۱ Z. 7 v. o.

6 Der Glaube an Gott und an Muhammed, seinen Gesandten, erscheint als Grundbedingung der rechten Leitung 7, 158, sie befreit von den Strafen der Hölle 61, 11 und gewährt die Aussicht auf grossen Lohn 57, 7. Vgl. 48, 9; 24, 62; 49, 15; 57, 28.

7 Vgl. 3, 174; 57, 18.

Das notwendige Supplement des Glaubens sind die guten Werke, wie dies durch die im Korân 52 Mal vorkommende Nebeneinanderstellung[1] اَلَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا ٱلصَّالِحَاتِ „die, welche glauben und die guten Werke (*ṣâliḥât*) thun" hervorgehoben wird. Wie Christus Matth. 7, 14 von der engen Pforte und dem schmalen, zum ewigen Leben führenden Wege redet, welcher nur von wenigen gefunden werde, so vergleicht Muhammed die jenseitigen Lohn garantierende Erfüllung gewisser Pflichten der Nächstenliebe, nämlich Loskaufung eines Gefangenen sowie Speisung einer Waise oder eines Armen[2] Sûre 90, 13—16 mit einem schwer zu passierenden Bergpfade (عَقَبَة) V. 11. Die richtige Erfüllung der ethischen Pflichten[3] ist um so schwerer, als es dabei nicht sowohl auf das äussere Thun, als vielmehr auf die demselben zu Grunde liegende Gesinnung ankommt. In dieser Hinsicht äussert sich Muhammed in einer Tradition[4] folgendermassen: الأَعْمال بالنِيّة والحِسْبَة „Der Wert der Handlungen besteht in der Absicht und der Berechnung[5] (des Handelnden)". Sûre 2, 266 heisst es: „O ihr Gläubigen, machet eure Almosen nicht durch den Vorwurf und die Belästigung wertlos (d. i. indem ihr euch dem gegenüber, welcher die Wohlthat von euch empfangen hat, dessen rühmt),

---

1 Ähnliche Verbindungen sind: اَلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ عَمِلُوا ٱلصَّالِحَاتِ 17, 9; 18, 2, مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا 34, 36; 28, 28; 64, 9; 65, 11; 2, 59, sowie in der Umstellung der beiden Seiten مَنْ يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ 20, 111; 21, 94; 4, 123. Für „das Thun der guten Werke" findet sich 21, 73 der Ausdruck فِعْلَ ٱلْخَيْرَاتِ

2 Das arabische مِسْكِينٌ (hebr. מִסְכֵּן, syr. ܡܣܟܢܐ) ist in die romanischen Sprachen übergegangen. Wir begegnen demselben im französischen mesquin, dem italienischen meschino, dem portugiesischen mesquinho.

3 Indem wir von einer Entwickelung der Pflichtenlehre im Korân an dieser Stelle Abstand nehmen, verweisen wir auf die diesbezügliche Darstellung bei J. CH. SCHOLL, L'Islam et son fondateur. p. 256—273 sowie H. GRIMME, Mohammed. Teil II, S. 110—153.

4 BUḪÂRÎ I, كتاب الايمان p. ٢٢ Z. 5—4 v. u.

5 Nach L. KREHL, Beiträge zur Charakteristik der Lehre vom Glauben im Islam. Universitätsprogramm. Leipzig 1877. S. 18f. vereinigt dieser Ausdruck die beiden Bedeutungen der geduldigen Unterwerfung unter den göttlichen Willen und des sicheren Hoffens auf die göttliche Gnade und den göttlichen Lohn in sich.

wie der, welcher يُنْفِقُ مَا لَهُ sein Vermögen spendet رِئَآءَ ٱلنَّاسِ aus Heuchelei vor den Leuten, ohne an Gott und den letzten Tag (des Gerichts) zu glauben. Sie haben von dem, was sie thun, keinen Nutzen“. V. 273 „Was ihr von Almosen gebt oder von Gelübden verrichtet, Gott weiss es. Wenn ihr die Almosen öffentlich gebt, so ist es gut. Wenn ihr sie aber heimlich den Armen gebt, so ist es besser, und eure Sünden werden euch vergeben werden. Denn Gott kennt, was ihr thut“: Aussprüche, durch die wir an Christi Worte in der Bergpredigt Matth. 6, 2—4 erinnert werden. Die Wohlthaten sollen nicht etwa aus eigennützigen Motiven entspringen, indem man es dabei auf die Vergeltung und den Dank des andern absieht, sondern عَلَى حُبِّهِ „aus Liebe zu ihm (Gott)“, لِوَجْهِ ٱللَّهِ „um des Angesichts Gottes willen“ sollen sie geübt werden 76, 8f. vgl. 92, 20; 30, 37f.; 2, 274. Im Gleichnis vom fruchtbaren Garten wird denen von Gott reicher Lohn verheissen, welche ihr Vermögen hingeben ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنْفُسِهِمْ „im Streben nach Gottes Wohlgefallen und zur Festigung ihrer Seelen (im Glauben)“ 2, 267. Immerhin soll auch so das Gute nicht um seiner selbst willen gethan werden aus reiner Nächstenliebe wie im Christentum, wo die Liebe zu den übrigen Menschen als unsern Mitbrüdern aus der Liebe zu Gott abgeleitet wird I Joh. 5, 1. Sondern hier bildet den Hintergrund ein eudämonistischer Zug, indem von dem Verlangen ausgegangen wird, sich durch gute Werke die Anwartschaft auf die Freuden und Genüsse des Jenseits zu erwerben. So heisst es Sûre 83, 26 „Darum mögen danach die streben, welche danach streben“. 37, 59 „Wegen eines solchen (Glückes) wie dieses mögen die sorgen, welche darum sorgen“. Hierbei darf jedoch nicht ausser acht gelassen werden, dass es nach der Lehre des Ḳorân in letzter Instanz Gottes Güte ist, die den Menschen vor ewigem Verderben bewahrt 44, 56. „Infolge seiner Güte (مِنْ فَضْلِهِ) wird er denen, welche geglaubt und gute Werke gethan haben, vergelten 30, 44. Er wird sie in sein Erbarmen eingehen lassen 45, 29.

Nach dem jüdischen Gesetz Ex. 20, 5. 6. 12 besteht der göttliche Lohn für die guten Werke im irdischen Glück. Im Hinblick hierauf soll man Gottes Gebote halten. Vgl. das 4. Gebot: „Ehre deinen Vater und deine Mutter, damit du lange lebest auf dem Boden, den

dir Jahweh, dein Gott, geben wird". Auch im Islâm soll die Aussicht auf den göttlichen Lohn zum ethischen Handeln bestimmen, die Aussicht auf Strafe vor dem Sündigen abschrecken, nur mit dem Unterschied, dass hier im Gegensatz zum Alten Testament der Schwerpunkt vom Diesseits in das Jenseits verlegt ist. Vgl. Sûre 95, 6; 84, 25; 41, 7; 76, 22; 98, 6f.; 10, 9; 32, 19; 42, 21; 29, 58f.; 7, 40; 2, 23. 76; 31, 7; 4, 60. 122; 22, 14. 23. 55; 77, 43f.; 69, 24; 52, 19; 56, 23; 55, 60; 7, 41; 43, 72.

Glaube und gute Werke bilden nach dem Korân die Bedingung, unter der dem Menschen von Gott Sündenvergebung zu teil wird. Denn neben Gottes Heiligkeit steht ebenso gross sein Erbarmen. إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ ٱلْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ „Dein Herr ist schnell im Bestrafen, aber er ist auch vergebend[1], barmherzig" 7, 166; 6, 165 vgl. 15, 49f. Er ist ٱلْعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ „der Mächtige, der Barmherzige" 44, 42; 26, 8. 68. 104. 122. 140. 159. 175. 191; 32, 5; 30, 4, ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفَّارُ „der Mächtige, der Vergebende" 38, 66; 39, 7 vgl. 67, 2; 35, 25, عَفُوٌّ قَدِيرٌ „vergebend, mächtig" 4, 148. Darum soll die Furcht vor Gottes Strafe im Herzen der Menschen nicht dermassen das Übergewicht gewinnen, dass dadurch das Vertrauen zu seiner Gnade erstickt würde. كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ „(Gott) hat sich das Erbarmen (*ráḥma*) vorgeschrieben" 6, 12. 54. ٱللَّهُ بِٱلنَّاسِ لَرَؤُوفٌ رَحِيمٌ „Gott ist gegen die Menschen mitleidig, barmherzig" 16, 7. 49; 2, 138; 57, 9; 9, 118; 22, 64. Er ist حَلِيمٌ „milde" 35, 39; 17, 46; 2, 225. 236; 3, 149; 5, 101, „der Gütige" ٱلْبَرُّ 52, 28, ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ „von grosser Güte" 8, 29; 57, 29. Er ist عَفُوٌّ غَفُورٌ „verzeihend, vergebend" 4, 46. 100; 58, 3; 22, 59, ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ „der Gnädige, der Barmherzige" 2, 35. 51. 122. 155; 9, 105. 119 vgl. 4, 20. 67; 49, 12; 24, 10; 110, 3, خَيْرُ ٱلْغَافِرِينَ „der Beste der Vergebenden" 7, 154, خَيْرُ

[1] Die Verbindung dieser Eigenschaften Gottes ist im Korân überaus häufig. Sie findet sich in der Form غَفُورٌ رَحِيمٌ *gafûr raḥîm* „vergebend, barmherzig" 64 Mal: 73, 20; 25, 7. 70; 27, 11; 41, 32; 16, 18. 111. 116. 120; 11, 43; 14, 39; 12, 53; 7, 152. 166; 6, 54. 146. 165; 2, 168. 178. 188. 195. 215. 226; 64, 14; 8, 70. 71; 3, 29. 83. 124; 57, 28; 4, 27. 30. 98. 101. 106. 110. 128. 151; 33, 5. 24. 50. 59. 73; 24, 5. 22. 33. 62; 58, 13; 48, 14; 66, 1; 60, 7. 12; 49, 5. 14; 9, 5. 27. 92. 100. 103; 5, 5. 38. 43. 78. 98, ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ 15, 49; 12, 99; 28, 15; 39, 54; 42, 3; 10, 107; 46, 7 vgl. 34, 2.

أَرْحَمُ ٱلرَّاحِمِينَ „der Beste der Barmherzigen“ 23, 111. 118, ٱلرَّاحِمِينَ „der Barmherzigste der Barmherzigen“ 12, 64. 92; 7, 150; 21, 83. Er ist لَذُو [1] مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ „gegen die Menschen bei ihrem Frevel voller Vergebung“ 13, 7. إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ [2] ٱلذُّنُوبَ [3] جَمِيعًا „Gott vergiebt die Sünden alle. إِنَّهُ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ Er ist der Vergebende, der Barmherzige“ 39, 54, ٱلْغَفُورُ ذُو ٱلرَّحْمَةِ „der Vergebende, voller Erbarmen“ 18, 57. غَافِرِ ٱلذَّنْبِ وَقَابِلِ ٱلتَّوْبِ „der, welcher die Sünde vergiebt und die Bekehrung annimmt, ذُو ٱلطَّوْلِ voller Langmut (*taul*)“ 40, 2f. وَإِنِّى لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ [4] وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا „Ich bin“, sagt Gott 20, 84, „gegen denjenigen vergebend, welcher sich bekehrt[5], glaubt und rechtschaffen handelt“. Bei denen diese drei Faktoren, Busse, Glaube und gute Werke, zusammen sich finden, über deren ethische Unvollkommenheit sieht Gott in Gnaden hinweg, und am

1 وَاسِعُ ٱلْمَغْفِرَةِ „reich an Vergebung“ 53, 33.

2 In Verbindung mit غَفَرَ *ġáfara* „vergeben“ steht كَفَّرَ *káffara* „sühnen“ c. Acc. r. (سَيِّآت „böse Thaten“) et عَنْ p. Sûre 8, 29; 3, 191. Das Subst. كَفَّارَةٌ *kaffâra* „Sühne“ 5, 49. 91. 96. Die Grundbedeutung von غَفَرَ und كَفَّرَ (hebr. כִּפֶּר) ist „bedecken“ (die Sünde, so dass sie der Strafe entzogen wird).

3 Neben ذَنْبٌ *danb*, (Pl. ذُنُوبٌ *dunûb*) findet sich in dieser Bedeutung für „Sünde“ noch das Nom. خَطَا *háṭa'* 20, 75; 26, 51.

4 Das arabische تَابَ *tâba* „sich bekehren“, zu Gott c. إِلَى, „(zu ihm) zurückkehren“ (diese Bedeutung hat sich, lokal gebraucht, im Korân im Subst. مَتَابٌ „Rückkehr“ 13, 29 erhalten), (dazu das Adj. تَوَّابٌ „sich bekehrend“ 2, 222 und die Substantiva für „Bekehrung“ تَوْبَةٌ *tauba* (hebr. שׁוּבָה Jes. 30, 15) sowie vereinzelt تَوْبٌ 20, 2 und مَتَابٌ 25, 71) ist das syrische ܬܳܒ das hebräische שָׁב. Nach dem semitischen Lautgesetz müsste es arabisch ثَابَ lauten, da dem syrischen ܬ, dem hebräischen שׁ das arabische ث entspricht, welches hier aber durch Verschiebung in ت übergeht. Das arabische ثَابَ kommt nur in der eigentlichen lokalen Bedeutung „zurückkehren“ vor, jedoch nicht in der übertragenen „sich bekehren“.

Wo تَابَ im Korân von Gott ausgesagt wird, heisst es „gnädig sein“ c. عَلَى 20, 120; 9, 119; 5, 43 u. ö., dazu das Adj. تَوَّابٌ „gnädig“.

Beide Bedeutungen von تَابَ gehen auf die eine Grundbedeutung zurück „sich jem. zuwenden, zukehren“.

Synonym mit تَابَ „sich bekehren“ stehen die Verba رَجَعَ 43, 17; 2, 17 und نَابَ IV 40, 13; 39, 19.

5 Gott ist لِلْأَوَّابِينَ غَفُورٌ „gegen die sich Bekehrenden vergebend“ 17, 27.

Tage des Gerichts يُبَدِّلُ سَيِّآتِهِمْ حَسَنَاتٍ verwandelt er ihre schlechten Handlungen in gute" 25, 70 vgl. 19, 61; 28, 67.

Die Bekehrung selbst erfolgt unter Mitwirkung Gottes und mit seiner Unterstützung, wie sich dies aus den Worten 9, 119 ergiebt: تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا „(Gott) wandte sich ihnen zu, damit sie sich bekehrten".

Die Busse erscheint ihrem Wesen nach im Ḳorân ebenso wie im Neuen Testament als μετάνοια „Sinnesänderung". Nur derjenige erhält nach Sûre 50, 31 f. Zutritt zum Paradiese, welcher أَوَّابٌ حَفِيظٌ „sich bekehrt, (Gottes Gebote) hält, وَجَآءَ بِقَلْبٍ مُنِيبٍ und mit einem bussfertigen Herzen kommt". Nur einer تَوْبَةً نَصُوحٌ „aufrichtigen Busse" wird 66, 8 der Erfolg gesichert. Neben der Busse wird verlangt, dass man das begangene Böse wieder gut mache (صَلَحَ IV) 6, 54; 5, 43; 2, 155, wozu nach BAIḌ. I, p. ٢٩٣ Z. 14, p. ٢٥٧ Z. 21 auch der feste Vorsatz gehört, zu demselben nicht wieder zurückzukehren. Die reumütige Gesinnung soll den Menschen dazu treiben, Gott um Vergebung der Sünden zu bitten (غَفَرَ X) Sûre 11, 3. 54; 71, 9; 73, 20; 41, 5; 11, 64. 92; 12, 29; 2, 195; 40, 57; 47, 21; 4, 106; 110, 3. Neben dieser Fürbitte für sich selbst wird auch die Fürbitte für andere gefordert 47, 21; 60, 12; 24, 62; 3, 153; 12, 98.

Wie bei der Beurteilung der Verdienstlichkeit einer Handlung, so kommt es auch bei der Beurteilung der Strafwürdigkeit im letzten Grunde auf die Gesinnung an, aus welcher dieselbe hervorgeht. Der Ḳorân unterscheidet zwischen vorsätzlicher Übertretung und unbeabsichtigtem Irrtum oder, um uns eines Ausdrucks der christlichen Dogmatik zu bedienen, zwischen „peccatum voluntarium und involuntarium", „Bosheits- und Schwachheitssünde". Sûre 33, 5 „Nicht ist für euch in dem, worin أَخْطَأْتُمْ ihr irrt, eine Schuld (جُنَاحٌ *ǵunâḥ*) vorhanden, sondern was eure Herzen تَعَمَّدَتْ beabsichtigen. Denn Gott ist (gegen den Irrtum) vergebend, barmherzig". Hinsichtlich der verbotenen[1] Speisen

[1] 2, 168; 6, 146 werden genannt: Aas, Blut, Schweinefleisch sowie diejenigen Tiere, bei deren Schlachtung ein anderer Name als Gott angerufen ist. 5, 4 wird das Speiseverbot noch ausgedehnt auf das Erstickte, das durch einen Schlag, Fall und die Hörner Getötete, das von wilden Tieren Zerrissene, ausgenommen wenn es geschlachtet wird, und auf das, was auf den Steinen geopfert wird. Vgl. die diesbezüglichen alttestamentlichen Vorschriften Ex. 22, 30. Lev. 7, 24; 11, 7; 17, 4 f.; 22, 8. Deut. 14, 8. Ez. 44, 31.

heisst es 2, 168[1]: فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ „Wer aber (zum Essen) ohne ein Bestreben und eine (beabsichtigte) Übertretung getrieben wird, für den ist es keine Schuld (إِثْمٌ *'iṯm*)". 5, 94 „Nicht ist für diejenigen, welche glauben und die guten Werke thun, in dem, was sie essen, eine Schuld (جُنَاحٌ) vorhanden, wenn sie Gott fürchten, glauben und die guten Werke thun" .... 2, 199 „Gedenket Gottes in den festgesetzten Tagen[2]. Aber wenn jemand während der beiden Tage forteilt, so ist es für ihn keine Schuld (إِثْمٌ) für den, welcher Gott fürchtet".

Der Gegensatz von آمَنَ „glauben" wird ausgedrückt durch die Negation dieses Begriffs, so 84, 20; 41, 44; 52, 33; 69, 33; 2, 266; 4, 42; 9, 29. 45; 39, 46; 6, 151; 26, 199. 201; 16, 106f.; 34, 30 u. ö. oder durch das einfache كَفَرَ *kâfara*[3] c. بِ p. oder r. „nicht glauben", eigentlich „(den Glauben) bedecken", in welcher Verbindung es 5, 71 مَنْ يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَانِ vorkommt. „Die Ungläubigen" heissen verbal ausgedrückt ٱلَّذِينَ كَفَرُوا oder als Nom. ag. ٱلْكَافِرُونَ *al-kâfirûna* (fem. ٱلْكَوَافِرُ 60, 10) ٱلْكُفَّارُ, vereinzelt ٱلْكَفَرَةُ 80, 42. An weiteren Derivaten von كَفَرَ sind zu verzeichnen die Adjektiva für „ungläubig" كَفُورٌ *kafûr* 76, 24; 17, 29; 35, 33, sowie die Intensivform كَفَّارٌ 71, 28; 50, 23; 39, 5; 2, 277, die Substantiva für „Unglaube" كُفْرٌ *kufr* und das seltenere كُفُورٌ.

In Verbindung mit dem Objekt نِعْمَةٌ „Wohlthat" (Gottes) erhält كَفَرَ die Bedeutung „undankbar[4] sein" 29, 67; 16, 113. So steht es

[1] Vgl. 6, 146.

[2] Nämlich während der Pilgerreise im Thale zu Minâ bei Mekka.

[3] Es ist das syrische ܟܦܪ c. ܒ.
Synonyma von كَفَرَ sind die Verba كَذَّبَ und جَحَدَ, beide c. بِ „leugnen".

[4] Sûre 54, 14 wird die Rettung Noahs bei der Flut genannt „eine Belohnung für den, gegen welchen كُفِرَ man undankbar gewesen war", wozu BAID. II, p. ٢٩٨ Z. 6f. bemerkt: „Wir (Gott) thaten dies zur Belohnung für Noah, weil er نِعْمَة eine Wohlthat war, gegen welche sie undankbar waren. فإنّ كلّ نبيّ نعمة من اللّه ورحمة على أمّته Denn jeder Prophet ist eine Wohlthat von Gott und ein Erbarmen für sein Volk."

Wie hier كَفَرَ den menschlichen Undank Menschen gegenüber bezeichnet, so beziehen sich auch die Worte 26, 18, welche Pharao zu Moses nach dem von ihm verübten Totschlag des Ägypters spricht: وَأَنْتَ مِنَ ٱلْكَافِرِينَ „Du gehörst zu

im Gegensatz zu شَكَرَ *šákara* „dankbar sein" 14, 7; 39, 9[1]; 2, 147, das Adj. كَفُورٌ *kafûr* „undankbar[2]" im Gegensatz zu شَاكِرٌ *šâkir* „dankbar" 76, 3.

Neben den Gläubigen 2, 1—4 und den Ungläubigen V. 5f. begegnen wir V. 7—19 ebenso wie bereits 74, 31—33 einer gewissen Klasse von Leuten, welche mit dem Ausdruck اَلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ[3] „diejenigen, in deren Herzen eine Krankheit ist" bezeichnet werden, womit die sonst so genannten اَلْمُنَافِقُونَ[4] *al-munâfiḳûna* „die Heuchler" gemeint sind. Die Heuchler[5] in Medîna waren Leute von den Aus und Ḫazraǧ, welche Muhammeds Lehre innerlich vollständig gleichgültig gegenüberstanden und nur, um mit ihren zum Islâm übergetretenen Stammesgenossen nicht äusserlich zu brechen, im Interesse des Friedens von offener Feindschaft gegen Muhammed abstanden. Dagegen unterhielten sie mit seinen Feinden[6] geheime Beziehungen und suchten ihm überhaupt durch allerlei Intriguen zu schaden. Ihr Haupt war ʿAbd[7] Allah ibn Ubajj. Dieser Mann hat es nie verschmerzen können, dass er durch Muhammed seiner einflussreichen Stellung beraubt worden war. Muhammed giebt in einer Tradition[8] folgende drei Kennzeichen eines Heuchlers an: „Wenn er etwas erzählt, lügt er. Wenn er etwas verspricht, erfüllt er es nicht. Und

den Undankbaren" auf den vermeintlichen Undank gegen die Wohlthaten, welche Pharao ihm durch die Erziehung und den ihm gewährten Aufenthalt bei Hofe erwiesen zu haben glaubt vgl. V. 17.

1 In diesem Zusammenhange ist اَلْكُفْرُ „der Undank".

2 In dieser Bedeutung findet sich كَفُورٌ noch 43, 14; 17, 69; 11, 12; 12, 47; 31, 31; 34, 16 (vgl. وَٱشْكُرُوا V. 14); 22, 39. 65.

14, 37 steht die Intensivform كَفَّارٌ.

Ein synonymer Begriff ist كَنُودٌ „undankbar" 100, 6.

3 Dieser Ausdruck findet sich in der nämlichen Anwendung noch 8, 51; 47, 22. 31; 33, 12. 32. 60; 24, 49; 22, 52; 9, 126; 5, 57.

4 اَلَّذِينَ نَافَقُوا 3, 160; 59, 11. Dazu das Nom. verbi نِفَاقٌ „Heuchelei" 9, 78. 98. 102. Zur Etymologie dieses Ausdrucks vgl. auch Nöldeke, Literarisches Centralblatt für Deutschland. Leipzig 1892. S. 907.

5 Vgl. Ibn Hišâm I, p. ٣٥١.

6 Vgl. ebd. p. ٣٥٥—٣٦١.

7 Vgl. ebd. p. ٤١١ Z. 9—7 v. u.

8 Buḫârî I, كتاب الايمان p. ١٦ Z. 4f.

wenn er für zuverlässig gehalten wird, bricht er den Vertrag". Die Heuchler waren, um uns eines Ausdrucks aus dem Sendschreiben des Johannes an die Gemeinde von Laodicea Apoc. 3, 15f. zu bedienen, die Lauen, die weder kalt noch warm sind. Der Prophet befand sich ihnen gegenüber in einer sehr peinlichen Lage. Da sie nicht gewillt waren, für die Sache des Islâm ein Opfer zu bringen, so konnte er in Zeiten der Not[1] nie sicher auf sie rechnen. Andererseits war er gezwungen, sich ihnen gegenüber zu grosser Härte[2] und Schroffheit zu enthalten, um sie durch sein Benehmen nicht zu reizen und ihre Teilnahmlosigkeit nicht in offene Feindschaft ausarten zu lassen. Um so eifriger ist er bemüht, durch Brandmarkung des Wesens der Heuchelei[3] die Gläubigen vor derselben zu warnen. Mit der wachsenden Macht des Islâm nahm die Zahl der Heuchler immer mehr ab, bis sie nach dem im Jahre 631 erfolgten Tode[4] ihres Führers 'Abd Allah vom politischen Schauplatz gänzlich verschwinden.

Unter den Beweisen für das Dasein Gottes versteht Muhammed das kosmologische und physiko-theologische Argument äusserst geschickt und fruchtbar zu verwerten. Durch die Frage, ob etwa die Menschen Himmel und Erde geschaffen haben 52, 36, ob sie die

---

[1] Vor der Schlacht am Berge Uḥud im Jahre 625 trennte sich 'Abd Allah mit den Worten: „Wir wissen nicht, wozu wir uns hier dem Tode preisgeben wollen" mit 300 Heuchlern von dem Heere der Muslime, welches nach ihrem Abzug in einer Stärke von nur 700 Mann den 3000 Kuraischiten gegenüberstand. Ibn Hišâm I, p. ٥٥٩, p. ٥٦٠ Z. 10 v. u., p. ٥٦١ Z. 2 v. o.

Als Muhammed im Jahre 627 die Stadt Medîna zum Schutz gegen die in einer Stärke von 10000 Mann anrückenden Mekkaner mit einem Graben umgab, zeigten sich die Heuchler bei dieser Arbeit zunächst lässig. Plötzlich machten sie sich ohne sein Wissen und seine Erlaubnis auf und davon. Ibn Hišâm I, p. ٦٧٠ Z. 8—10 v. o.

[2] Als sie jedoch eines Tages in der Moschee von Medîna eine Demonstration veranstalteten, liess sie Muhammed aus derselben auf eine sehr unsanfte Weise entfernen. Ibn Hišâm I, p. ٣٦٣f.

[3] Die ganze 63. Sûre mit der Überschrift „die Heuchler" dient diesem Zwecke.

[4] Muhammed befahl den Verstorbenen unter Gebet dem Erbarmen Gottes und begleitete den Leichenzug bis zum Grabe. Ibn Hišâm I, p. ٩٢٧ Z. 10 v. o.

ausgestreute Saat keimen lassen 56, 63f., ob sie das Wasser, welches sie trinken, aus der Wolke herabsenden V. 67, ob sie den Baum, aus dem sie das Feuer hervorlocken, hervorgebracht haben V. 70, ob sie sich selber den Lebensunterhalt[1] verschaffen 56, 81, erweist er die Notwendigkeit der Annahme eines göttlichen Urhebers. Der Anblick des von demselben herrlich und kunstvoll geschaffenen Weltalls soll den Menschen zur Verehrung eines so mächtigen und weisen Baumeisters antreiben. 50, 6 „Betrachten[2] sie nicht den Himmel über ihnen, wie wir (Gott) ihn erbaut und ausgeschmückt haben,[3] ohne dass er eine Spalte hat? 7 Und die Erde haben wir ausgebreitet[4] und in sie Berge hineingeworfen und auf ihr von jeder schönen Art (Pflanzen) hervorwachsen lassen. 8 تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ zur Betrachtung und Erinnerung für jeden sich bekehrenden Diener". 51, 20 „Auf der Erde sind آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ „Zeichen (von[5] der Vollkommenheit, der Macht und der Weisheit Gottes, der Fülle seines Wohlwollens und seines Erbarmens) für diejenigen, welche fest glauben". In dem Walten Gottes in der Natur liegt آيَةً „ein Zeichen" für Leute, welche يَتَفَكَّرُونَ nachdenken 16, 11, يَعْقِلُونَ einsichtig sind[6] V. 12, يَذَّكَّرُونَ sich erinnern lassen V. 13. آيَةٌ „Ein Zeichen ist ihnen die Nacht: Gott entzieht ihr das Licht, dann befinden sie sich in der Finsternis" 36, 37. Die Tiere, welche Gott für die Menschen zu mannigfachem Nutzen[7] bestimmt hat, 36, 71; 16, 5; 43, 11, sind für sie عِبْرَةً eine Ermahnung 23, 21.

In Anlehnung an den alttestamentlichen Bericht legt Muhammed

---

[1] 67, 21 „Wer ist der, welcher euch versorgt, wenn Gott seine Versorgung zurückhält?"

[2] Vgl. 88, 18—20.

[3] mit dem Schmuck der Sterne 37, 6; 41, 11; 15, 16.

[4] 51, 48 „Die Erde haben wir ausgebreitet. Darum wie herrlich haben wir sie zum Lager bereitet".

[5] Vgl. Baid. II, p. ۴۸ Z. 3 zu Sûre 26, 6.

[6] 20, 56 لِأُولِي ٱلنُّهَى

[7] Wenn es 23, 22 heisst: „Auf ihnen werdet ihr wie auf Schiffen fortgetragen, so ist hiermit das Kamel gemeint, auf welches auch 88, 17 hingewiesen ist, so dass hierdurch die Bezeichnung desselben „das Schiff der Wüste" ihre Sanktion erhält.

der Erschaffung des Weltalls einen Zeitraum von sechs Tagen zu Grunde 50, 37;[1] 11, 9;[2] 25, 60; 32, 3; 7, 52; 10, 3. Ohne jedoch, wie es Gen. 1, 3ff. seitens des Elohisten geschieht, diesen Vorgang im einzelnen zu specialisieren, beschränkt er sich darauf, von dem Schöpfungswerk eine summarische Übersicht zu geben, indem er Gott Himmel[3] und Erde in den zwei ersten Tagen erschaffen 41, 8. 11, darauf in den vier folgenden die Nahrungsmittel für Menschen und Tiere ordnen lässt V. 9.

Das Mittel, die Dinge ins Dasein zu rufen, war für Gott sein blosser „Befehl" (أَمْرٌ *amr*), von dem es 54, 50 heisst, dass er ist وَاحِدَةٌ „ein[4] Wort" كَلَمْحٍ بِٱلْبَصَرِ „wie ein Blick mit dem Auge". Wenn er ein Ding beschlossen hat, spricht er zu ihm nur: كُنْ[5] Sei! فَيَكُونُ Dann ist es da" 19, 36; 40, 70; 22, 111; 3, 42 vgl. 16, 42; 36, 82; 6, 72.

„Wir haben", sagt Gott 54, 49, „alle Dinge geschaffen بِقَدَرٍ mit Bestimmung", Baiḍ. II, p. ٣٠٠ Z. 10 مُقَدَّرًا وَمُرَتَّبًا عَلَى مُقْتَضَى الْحِكْمَةِ „bestimmt und geordnet gemäss der Weisheit", 44, 38f. „nicht لَاعِبِينَ spielend" (d. i. zu Gottes Belustigung), sondern بِٱلْحَقِّ „mit Notwendigkeit" Ǧal. II, p. ٤١٢ Z. 11—9 v. u. مُحِقِّينَ فِي ذَلِكَ لِيُسْتَدَلَّ بِهِ عَلَى قُدْرَتِنَا وَوَحْدَانِيَّتِنَا „indem wir hierin notwendig bewirkten, dass dadurch unsere Macht und Einheit gezeigt werde".

---

[1] Der Zusatz „Gott habe keine Ermüdung getroffen, richtet sich nach Ǧal. II, p. ٥٥١ Z. 2—5 v. o. gegen die Meinung der Juden, dieselbe sei dadurch, dass er am Tage des Sabbaths geruht habe, von ihm gewichen.

[2] Die Bemerkung „Gottes Thron befand sich auf dem Wasser" erinnert an Gen. 1, 2 „der Geist Gottes schwebte über dem Gewässer" sowie an Ps. 104, 3 „Der seinen Söller im Wasser bälkt".

[3] Nach dem Vorgange der Rabbinen (vgl. F. Weber, System der altsynagogalen palästinensischen Theologie. Aus Targum, Midrasch u. Talmud dargestellt. Herausg. von Franz Delitzsch u. Georg Schnedermann. Leipzig 1880. S. 197 f.) redet Muhammed 41, 11; 2, 27; 65, 12 von sieben Himmeln (23, 17 nennt er sie die „sieben Wege", nämlich der Engel. So Ǧal. II, p. ١٢٧ Z. 2—1 v. u.), die er sich in Schichten über einander gelagert denkt 67, 3. Ihnen entspricht nach 65, 12 eine gleiche Anzahl von Erden.

[4] Vgl. F. Weber, Syst. d. altsyn. paläst. Theol. S. 193.

[5] Vgl. Gen. 1, 3 „Gott sprach: Es werde (äth. ለይኩን) Licht! Und es ward (ወኮነ) Licht". Ps. 33, 9 „Denn er sprach, da geschah es; er befahl, da stand es da".

Gott ist nicht nur der Schöpfer[1] aller Dinge, sondern auch ihr Leiter (وَكِيلٌ *wakîl*) 39, 63; 6, 102. „Ihm gehören die Schlüssel der Himmel und der Erde“ 39, 63; 42, 10: er ist in ihnen alleiniger und unumschränkter Gebieter. Nachdem er das Schöpfungswerk vollendet, setzte er sich auf den Thron, „يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ um die Dinge zu leiten“ 10, 3 vgl. 32, 4. Er ist خَبِيرٌ „kundig“ 22, 62, اَلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ[2] „der Wissende, der Weise“ 12, 101; 66, 2 vgl. 43, 84; 51, 30. Als solcher kennt er „die Arten der passenden Dinge und der Leitungen“ und „thut alles zu seiner Zeit auf die Art, welche die Weisheit fordert“ BAIḌ. I, p. ۴۷۲ Z. 14f. „Es giebt nichts, dessen Vorräte nicht bei Gott vorhanden wären. Nicht sendet er es herab ohne بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ nach einem bestimmten Mass“ 15, 21. „Er teilt den Lebensunterhalt reichlich zu, wem er will, und bemisst ihn kärglich“ 42, 10; 34, 35. „Es bittet ihn, wer in den Himmeln und auf der Erde ist. Jeden Tag ist er im Werke“ 55, 29. „Er erhört den Bedrängten, wenn er ihn anruft und befreit ihn von dem Übel“ 27, 63. Als der Versorger (اَلرَّزَّاق[3]), durch den alles bedingt ist, bedarf Gott selbst zu seiner Existenz nicht der Versorgung (رِزْق[4]) seitens anderer 51, 57f. „Er ist derjenige, welcher speist, während er selbst nicht gespeist wird“ 6, 14. „Er ist ohne die Geschöpfe reich“ 29, 5. Er ist اَلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ „der Reiche, der Gepriesene“ 31, 25; 57, 24; 22, 63 vgl. 2, 270; 64, 6; 4, 130.

---

1 Die korânischen Ausdrücke hierfür sind خَالِقٌ *ḫâliḳ* 39, 63; 37, 125; 23, 14, فَاطِرٌ *fâṭir* 12, 102; 42, 6; 35, 1; 6,14, بَدِيعٌ *badî'* 6, 102; 2, 111.

2 Die Verbindung dieser beiden Eigenschaften ist im Korân sehr häufig, so in der Form عَلِيمٌ حَكِيمٌ 76, 30; 12, 6; 8, 72; 4, 12. 21. 28. 31. 94. 105. 111. 168; 33, 1; 24, 17. 57. 58; 22, 51; 48, 4; 60, 10; 49, 8; 9, 15. 28. 60. 98. 107. 111 vgl. 6, 128. 140; 15, 25.

3 خَيْرُ ٱلرَّازِقِينَ „der Beste der Versorgenden“ 62, 11. „Gott ist der, welcher die Menschen mit den Annehmlichkeiten (طَيِّبَات) versorgt hat“ 40, 66.

Die Worte 29, 60 „Wieviel von den Tieren können nicht ihre Versorgung tragen. Gott versorgt sie und euch“ erinnern an Jesu Ausspruch Matth. 6, 26 „Sehet auf die Vögel des Himmels, sie säen nicht, sie ernten nicht, sie sammeln nicht in Scheunen, und euer himmlischer Vater ernährt sie. Seid ihr nicht viel besser als sie?“ Vgl. Luc. 12, 24.

4 Es ist das persische رُوزِى. Vgl. J. A. VULLERS, Lex. Pers.-Lat. a. a. O. II, p. 72. (syr. ܪܘܙܩܐ).

Gottes Wirken ist weder durch die Zeit noch durch den Raum beschränkt.

„Er ist اَلْحَىُّ اَلْقَيُّومُ[1] der Lebendige, der Bleibende. Ihn ergreift weder Schlaf (سِنَةٌ) noch Schlummer[2]“ (نَوْمٌ) 2, 256 vgl. 3, 1; 20, 110; 25, 60. „Wir sind“, sagt Gott 15, 23, اَلْوَارِثُونَ „die Erbenden“ BAID. I, p. ٥٠٠ Z. 10f. اَلْبَاقُونَ „die, welche bleiben, wenn die Geschöpfe alle sterben“. 55, 26 „Alles, was auf der Erde ist, فَانٍ ist hinfällig. Aber es bleibt das Angesicht deines Herrn, welches Herrlichkeit und Ruhm hat“. 28, 88 „Alles vergeht ausser seinem Angesicht“. Er ist اَلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ „der Erste und der Letzte[3]“ 57, 3, اَلصَّمَدُ „der Ewige“ 112, 2, bei dem ein Tag ist wie tausend[4] Jahre menschlicher Zählung 22, 46.

Neben seiner Ewigkeit steht seine Allgegenwart und Allwissenheit. „Gott ist عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ bei allem Zeuge“ 85, 9; 41, 53; 34, 46; 4, 37; 33, 55; 58, 7; 22, 17; 49, 16; 5, 117; er ist Zeuge bei dem Thun der Menschen 3, 93. „Nicht können sich drei im Geheimen unterhalten, ohne dass er ihr vierter ist, nicht fünf, ohne dass er ihr sechster ist, nicht weniger als dies und nicht mehr, ohne dass er bei ihnen ist, wo sie auch immer sein mögen“ 58, 8. In einem drastischen Bilde wird Gott 89, 13 auf einem Wachtturm stehend dargestellt, von wo er das Thun und Treiben der Menschen beobachtet. Er ist اَلْبَصِيرُ „der Sehende“ 17, 1; 40, 21. 58; 42, 9, اَلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ „der Hörende, der Wissende“ 44, 5; 26, 220; 21, 4; 41, 36; 12, 34; 29, 4. 60; 10, 66; 6, 13. 115; 2, 121. 131; 8, 63; 3, 31; 5, 80 vgl. 7, 199; 2, 177. 224. 227. 245. 257; 8, 17. 44. 55; 3, 30. 117; 4, 147; 24, 21. 59; 49, 1; 9, 99. 104, اَلْخَبِيرُ „Der Kundige“ 67, 14; 34, 1; 6, 18. 103; 66, 3 vgl. 31, 34; 4, 39; 33, 34; 49, 13. Er sieht 3, 150. 157; 57, 4; 48, 24; 60, 3; 49, 18, er weiss 2, 283; 24,

[1] syr. ܡܩܘܝܢܐ.

[2] Diese Worte erinnern an Ps. 121, 4 „Siehe, nicht schlummert (יָנוּם) noch schläft (יִישָׁן) der Hüter Israels“. وَسِنَ (eigentlich „schwer sein“) „in tiefen Schlaf versinken“ (davon das Subst. سِنَةٌ) entspricht dem hebr. יָשֵׁן, نَامَ „schlummern“ (davon das Subst. نَوْمٌ) dem hebr. נוּם.

[3] Ebenso sagt Gott von sich Jes. 44, 6 vgl. Apoc. 1, 8; 21, 6; 22, 13.

[4] Vgl. Ps. 90, 4. II Petr. 3, 8.

28. 41; 16, 30; 23, 53, er kennt 3, 175; 57, 11; 4, 96. 134; 59, 18; 33, 2; 63, 11; 24, 52; 58, 4. 12. 14; 48, 11; 9, 16; 5, 11: „was ihr thut." فَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ „Über jedem Wissenden ist er wissend" 12, 76. وَسِعَ كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا „Er umfasst alle Dinge im Wissen" 20, 98 vgl. 2, 109. هُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ „Er kennt alle Dinge" 29, 62; 42, 10; 6, 101; 2, 27. 231. 282; 64, 11; 8, 76; 57, 3; 4, 36. 175; 33, 40; 24, 35. 64; 58, 8; 48, 26; 49, 16; 9, 116; 5, 98, بِكُلِّ خَلْقٍ „jedes Geschöpf" 36, 79. „Er kennt, was in den Himmeln und auf der Erde ist" 64, 4; 3, 27; 5, 98. Er ist اَللَّطِيفُ[1] „der, welcher das Verborgene durchschaut" 67, 14; 6, 103 vgl. 33, 34. „Er kennt اَلْغَيْبَ وَٱلشَّهَادَةَ das Geheime und das Offenbare" 23, 94; 32, 5; 39, 47; 64, 18; 62, 8; 59, 22; 9, 95. 106, مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ „was ihr verheimlicht und was ihr veröffentlicht[2]" 16, 19; 64, 4. „Er kennt ذَاتِ ٱلصُّدُورِ das Wesen der Brust" 67, 13; 11, 7; 39, 10; 31, 22; 42, 23; 35, 36; 8, 45; 3, 115. 148; 57, 6; 5, 10 vgl. 29, 9. „Er weiss مَا فِى قُلُوبِكُمْ was in euren Herzen ist" 33, 51. „Er kennt die Gottesfürchtigen" 3, 111; 9, 44, „die Gläubigen und die Heuchler" 29, 10, „die Frevler" 2, 89. 247; 62, 7; 9, 47, „die, welche Verderben anrichten" 3, 56.

Wie Gott die absolute Kausalität ist, so ist zu[3] ihm hin اَلْمُنْتَهَى „das Ziel" 53, 43, عَاقِبَةُ ٱلْأُمُورِ „das Ende der Dinge" 31, 21. Von ihm sind sie ausgegangen, zu ihm kehren sie wieder zurück 35, 4; 2, 206; 8, 46; 3, 105; 57, 5; 22, 75.

Obwohl die Erschaffung der Himmel und der Erde grösser und schwieriger war als die des Menschen 40, 59; 79, 27, so sind doch auch bei diesem Zeichen von Gottes Allmacht vorhanden 51, 21. Gott schuf Adam aus trockenem Thon, aus geformtem Schlamm 15, 26,[4] worauf er in ihn von seinem Geiste (رُوح) hineinblies[5] (نَفَخَ)

[1] eigentlich „der Zarte, Feine".

[2] In der Umstellung der beiden Begriffe مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ 24, 29; 5, 99. Vgl. 3, 27.

[3] Ebenso heisst es Röm. 11, 36: ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα „Von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge".

[4] Vgl. 55, 13; 23, 14; 37, 11; 32, 6.

[5] Gen. 2, 7 heisst es: וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים

V. 29. Aus Adam bildete er die Eva[1], beide wurden die Stammeltern vieler[2] Männer und Frauen 39, 8; 4, 1, welche er „auf der Erde aussäte“ 67, 24; 23, 81.

Eine dem Ḳorân eigentümliche Anschauung ist es, dass auch die Entstehung der Menschen auf dem Wege der natürlichen Zeugung eine Schöpfung Gottes genannt wird, welche Muhammed unter einem dreifachen Gesichtspunkte betrachtet:

1. zeigt sich hierin Gottes Allmacht und Weisheit, welche den Menschen zur Anerkennung dieses höchsten Wesens bewegt 77, 20; 23, 13; 40, 69.

2. Gottes Güte und Liebe, welche den Menschen zur Dankbarkeit stimmt 67, 23; 23, 80; 32, 6; 16, 80.

3. wird daraus Gottes Allwissenheit in Bezug auf die Zustände und die Handlungen der Menschen gefolgert 53, 33; 15, 86; 50, 15; 67, 13f.

Wie Gott dem Menschen das Leben gegeben hat, so hat er auch Macht, ihm dasselbe zu nehmen. 16, 75 وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ „Gott hat euch geschaffen. Darauf lässt er euch sterben.“ يُحْيِى وَيُمِيتُ „Er ruft ins Leben und lässt sterben“ 44, 7 vgl. 23, 82; 40, 70; 50, 42; 15, 23.

Der Mensch ist nach dem Ḳorân der Endzweck[3] der ganzen Schöpfung und der Mittelpunkt des Weltalls. Durch Verleihung der besonders für die Mitteilung der Offenbarung wichtigen vernünftigen Sprache (ٱلْبَيَان) hat Gott ihm vor den Tieren eine bevorzugte Stellung gegeben 55, 3. Die ganze Kreatur soll nach Gottes Willen dem Nutzen der Menschen dienen. Gott hat für den Menschen den Himmel zum „Gebäude“ gemacht und die Erde zur „Stätte“ 40, 66, zum „Sammelpunkt“ 77, 25, zum „Ruhelager“ 20, 55; 43, 9; 78, 6 und in ihr Berge befestigt 79, 32; 50, 7 „als Pflöcke“ 78, 7, dass

---

[1] Vgl. Gen. 2, 21 f.

[2] womit wie Act. 17, 26 der einheitliche Ursprung der ganzen Menschheit gelehrt wird.

[3] Als solchen preist ihn in erhabenen Worten Dimiṣḳî, Cosmographie a. a. O. p. ٢٨٣—٢٨٥ (Trad. p. 410—415).

sie unter den Menschen nicht wanke[1] 16, 15; 21, 32. Damit man bequem reise, hat er auf ihr breite Wege bereitet 21, 32; 20, 55; 43, 9.

Er sendet „vor seinem Erbarmen“ (d. i. dem Regen) verheissende Winde[2] und lässt vom Himmel Wasser herabkommen, um dadurch Menschen und Vieh zu tränken 25, 50; 30, 45; 15, 22 und Getreide und Pflanzen hervorzubringen 37, 14f. مَتَاعًا „zum Nutzen[3]“ für sie und für ihr Vieh 79, 31. 33 vgl. 32, 27; 20, 55f. sowie Gärten von Palmbäumen, Weintrauben, Oliven und Granaten zum Unterhalt für die Menschen 6, 99. 142; 23, 19; 36, 33—35; 50, 9—11; 40, 37.

Gott hat die beiden Meere geschieden, „dieses angenehm, süss und jenes salzig, bitter. Zwischen beide hat er eine Scheidewand und einen festen Wall gesetzt“ 25, 55; 27, 62, „dagegen sie nicht rennen“ (Rückert) 55, 20. Von ihnen essen die Menschen frisches Fleisch 35, 13 und holen ihren Schmuck, Perlen und Korallen, 35, 13; 15, 22. Gott hat ihnen das Meer unterworfen, damit die Schiffe[4] auf seinen Befehl dahinfahren und die Menschen infolge seiner Güte Schätze erwerben 45, 11 vgl. 30, 45; 35, 13; 17, 68; 43, 11. Wenn sie Schiffbruch leiden, errettet[5] er sie in seiner Barmherzigkeit vor dem Ertrinken 36, 43f.; 17, 69.

Sonne, Mond und Sterne dienen nach Gottes Bestimmung nicht nur dem Zweck, den Menschen Licht zu spenden 78, 13; 25, 62; 41, 11; 6, 97, sondern auch, dass sie an ihnen die Zahl und die Berechnung[6] der Jahre wissen 10, 5; 6, 96.

28, 73 مِنْ رَحْمَتِهِ „Infolge seines Erbarmens hat er ihnen die

[1] Ps. 104, 5 „Er hat die Erde auf ihre Grundfesten gegründet, dass sie in alle Ewigkeit nicht wanken kann“.

[2] 15, 22 „befruchtende“.

[3] Vgl. Ps. 104, 13. „Der von seinen Hochgemächern die Berge tränkt. Von der Frucht deiner Werke sättigt sich die Erde. 14 Der Gras für das Vieh hervorsprossen lässt und Kraut zum Gebrauche der Menschen, indem er Brotkorn aus der Erde hervorgehen lässt“.

[4] Vgl. 14, 37. — 55, 24 „Sein sind die Schiffe, die hohen, auf dem Meer wie die Berge“. Vgl. Ps. 104, 25f.

[5] Vgl. Ps. 107, 23—32.

[6] Vgl. Gen. 1, 14—18. — Ps. 104, 19 „Er hat den Mond zu Zeiträumen gemacht“.

Nacht und den Tag gesetzt[1], damit sie in jener ruhen und (an diesem) مِنْ فَضْلِهِ infolge seiner Güte Erwerb suchen vgl. 73, 20.

Gott ist لَطِيفٌ „gütig" 22, 62, ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ „voller Güte gegen die Menschen" 40, 63. Seine Wohlthaten sind unzählig 76, 18; 16, 18; 14, 37. Die Worte فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمْ تُكَذِّبُونَ „darum, welche von den Wohlthaten eures Herrn wollt ihr leugnen?" kehren als Refrain 55, 12ff. 31 Mal wieder, worauf die Sûre V. 78 in einen Lobpreis auf den herrlichen und ruhmvollen Namen Gottes ausklingt. Einem solchen Gott gegenüber hat der Mensch die Pflicht, sich dankbar zu beweisen 36, 73; 56, 67—69; 35, 13; 30, 45; 45, 11; 28, 73, dadurch dass er sich ihm ergiebt 16, 83.

Die ganze Kreatur bringt Gott ihre Huldigung und ihre Verehrung dar. 22, 18 „Siehst du nicht, dass Gott anbeten, die[2] in den Himmeln und auf der Erde sind? Die Sonne, der Mond, die Sterne, die Berge, die Bäume[3], die Tiere und viele von den Menschen." „Es preist der Donner[4] sein Lob und die Engel aus Furcht vor ihm" 13, 14. „Ihn preisen die Vögel, reihenweise fliegend" 24, 41. „Die Schatten der Dinge drehen sich zur Rechten und zur Linken, indem sie Gott anbeten" 16, 50.

Zur Ergänzäng unserer Ausführungen über die göttlichen Eigenschaften weisen wir auf die dem Ḳorân eigentümliche Kombination mehrerer Attribute hin, welche verschiedenen Begriffssphären angehören. Ausser denjenigen Verbindungen, welchen wir im Verlaufe unserer Untersuchung von Muhammeds Gottesvorstellung bereits begegnet sind, sind besonders noch folgende zu verzeichnen: ٱلْوَاحِدُ

[1] 78, 9 „Wir haben euren Schlaf zur Ruhe gesetzt 10 und die Nacht zu einem Gewande (Baid. II, p. ٣٢ Z. 27 „er vergleicht ihre Finsternis mit einem Gewande in Bezug auf ihre Bedeckung") 11 den Tag zum Lebensunterhalt". Vgl. 25, 49. 63 27, 88; 40, 63; 31, 28; 35, 14.

[2] Vgl. 16, 51 f.; 62, 1; 64, 1; 59, 24; 61, 1; 57, 1; 59, 1. — 17, 46 „Es preisen ihn (سَبَّحَ II = syr. ܫܒܚ) die sieben Himmel und die Erde" . . . Ebenso heisst es Ps. 69, 35 „Es preisen ihn Himmel und Erde" . . .

[3] 55, 5 „das Gras und die Bäume".

[4] Anderer Art ist der Gesichtspunkt, unter dem das Alte Testament den Donner betrachtet. Hier ist er nämlich ein Ausdruck für Gottes Macht Hiob 26, 14 und Zorn, welcher den Menschen ein Gefühl des Grausens einflösst 36, 33; 37, 1—5.

اَلْقَهَّارُ „Der Einzige, der Bezwinger“ 14, 49; 40, 16; 39, 6; 13, 8; 12, 39, اَلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ „der Mächtige, der Weise“ 45, 1. 36; 16, 62; 40, 8; 39, 1; 29, 25. 41; 31, 8; 42, 1; 34, 26; 35, 2; 2, 123; 64, 18; 3, 4. 16. 55. 122; 61, 1; 57, 1; 59, 1; 60, 5; 5, 118 vgl. 31, 26; 2, 219. 228. 241; 8, 10. 51. 64; 4, 59. 156. 163; 48, 7. 19; 9, 40. 72; 5, 42, عَلِيٌّ حَكِيمٌ „erhaben, weise“ 42, 51, اَلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ „der Mächtige, der Wissende“ 43, 8; 27, 80; 40, 1; 36, 38; 41, 11; 6, 96, عَلِيمٌ قَدِيرٌ „wissend, mächtig“ 16, 72; 42, 49; 35, 43 vgl. 30, 53, عَلِيمٌ حَلِيمٌ „wissend, milde“ 4, 16; 33, 51; 22, 57, شَاكِرٌ عَلِيمٌ „dankbar, wissend“ 4, 146, اَللّٰهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ „Gott, der König, die Wahrheit“ 20, 113; 23, 117, اَلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَامُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ „der König, der Heilige[1], der Friede, der Sicherheit Gewährende, der Wächter, der Mächtige, der Starke, der Hohe“ 59, 23, هُوَ ٱللّٰهُ ٱلْخَالِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ „Er ist Gott, der Schöpfer, der Gründer, der Bildner“ V. 24.

Ohne attributiv oder prädikativ mit einem der Gottesnamen اَللّٰه oder رَبّ verbunden zu sein, treten einige Epitheta substantivisch auf, so dass sie fast die Stelle selbständiger Gottesnamen einnehmen. In dieser Weise finden sich اَلْعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ „der Mächtige, der Barmherzige“ 36, 4, اَلْعَزِيزُ ٱلْغَفَّارُ „der Mächtige, der Vergebende“ 40, 45, غَفُورٌ رَحِيمٌ „vergebend, barmherzig“ 41, 32, اَلْعَزِيزُ ٱلْحَمِيدُ[2] „der Mächtige, der Gepriesene“ 14, 1, اَلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ „der Mächtige, der

[1] Ebenso 62, 1. Die Intensivform قُدُّوس *ḳuddûs* ist aus dem ebenfalls sich findenden قَدُّوس *ḳaddûs* durch Assimilation des Vokals *a* der ersten Silbe an das folgende *u* gebildet.

Was die Bedeutung von قُدُّوس anbetrifft, so wird es von BAID. II, p. ٣٢٦ Z. 7 erklärt als البالغ فى النزاهة عمّا يوجب نقصانا „der, welcher sich in völliger Reinheit von dem befindet, was notwendig einen Mangel bedingt“. L. KREHL (Beiträge zur muhammedanischen Dogmatik. Ber. über d. Verhandl. d. Königl. sächs. Gesellsch. d. Wissenschaften zu Leipzig. Phil.-hist. Kl. 37. Bd. Leipzig 1885. S. 212—225) sucht nachzuweisen, dass durch القُدُّوس nicht Gottes Heiligkeit im sittlichen Sinne, sondern seine Hoheit in ihrer Ehrfurcht gebietenden Machtfülle und Unnahbarkeit bezeichnet wird, so dass dies Epitheton nicht eine ethische, sondern eine physische Eigenschaft Gottes bezeichne, ganz in dem Sinne wie Ez. 39, 7 יְהוָה קָדוֹשׁ בְּיִשְׂרָאֵל

[2] 22, 24.

Wissende“ 36, 38; 43, 8; 41, 11; 6, 96, اَلْعَلِيمُ ٱلْخَبِيرُ „der Wissende, der Kundige“ 66, 3, حَكِيمٌ عَلِيمٌ „weise, wissend“ 27, 6, حَكِيمٌ حَمِيدٌ „weise, gepriesen“ 41, 42, اَلْحَيُّ „der Lebendige“ 20, 110; 25, 60, اَلْقَيُّومُ „der Bleibende“ 20, 110.

Besonders häufig ist dieser substantivische Gebrauch bei dem Worte اَلرَّحْمٰن[1] *ar-raḥmân* „der Erbarmende“. Unter den 52 Stellen, an denen sich dasselbe so findet, und welche fast sämtlich der 2. mekkanischen Periode angehören, wird diese Eigenschaft in paradoxer Weise zuweilen zu einem Verhalten seitens der Menschen in Beziehung gesetzt, welches sonst nicht sowohl durch sein Erbarmen, als vielmehr durch seine Allmacht gefordert wird. Hierher gehören 19, 46, wo Abraham zu seinem götzendienerischen Vater spricht: „Ich fürchte, dass dich Strafe von اَلرَّحْمٰن dem Erbarmer treffe“. 36, 22 spricht ein Bewohner der Stadt (Antiochien, in der zwei von Christo ausgesandte Apostel missionierten): „Wenn اَلرَّحْمٰن der Erbarmer mir ein Übel zufügen wollte, so würde mir ihre (der Götzen) Fürbitte nichts nützen, und nicht könnten sie mich davon befreien“. 21, 43 „Wer kann euch in der Nacht und am Tage vor اَلرَّحْمٰن dem Erbarmer (nämlich seiner Strafe) bewahren?“ 50, 32; 36, 10 ist von dem die Rede, „welcher اَلرَّحْمٰن den Erbarmer im Verborgenen

---

[1] Es ist das syrische ܪܚܡܢܐ; wir sind also der Ansicht, dass Muhammed dies Attribut für die Gottheit den christlichen Syrern entlehnt hat, ebenso A. SPRENGER, D. Leb. u. d. Lehre des Moḥammad. II, S. 210. Dagegen entscheidet sich H. GRIMME, Mohammed. Teil II, S. 40 für die Herübernahme dieses Ausdrucks von den christlichen Südarabern, die unter *Raḥman* speciell Gott-Vater verstanden hätten, NÖLDEKE, Gesch. d. Qorâns. S. 92 f. Anm. 1, Oriental. Skizz. S. 47, Literar. Centralbl. 1892. S. 906 und H. HIRSCHFELD, Beitr. zur Erkl. d. Kor'ân. S. 38 für die Entlehnung von den Juden, bei denen *Raḥmânâ* in der talmudischen Periode ein beliebter Gottesname sei.

Als Prädikatsnomen findet sich اَلرَّحْمٰن 20, 92; 67, 29; 21, 112; 59, 22, als Attribut 1, 2; 2, 158 sowie in der Formel بِسْمِ ٱللّٰهِ ٱلرَّحْمٰنِ ٱلرَّحِيمِ *bismi 'llâhi 'r-raḥmâni 'r-raḥîmi* (der sogenannten *Básmalah*) „Im Namen Gottes, des Erbarmenden, des Barmherzigen“ 27, 30 und als Überschrift über sämtlichen Sûren mit Ausnahme der 9. Für letzteren Umstand führen die Muslime u. a. auch den Grund an, dass man, um die Zusammengehörigkeit der 8. und 9. Sûre zu bezeichnen, anstatt der trennenden *Basmalah* zwischen beiden einen leeren Raum gelassen habe. Vgl. NÖLDEKE, Gesch. d. Qorâns. S. 213 f.

fürchtet". 19, 88 unterscheidet Gott, der in der 1. Pers. Plur. redend eingeführt wird, اَلرَّحْمٰن von sich selbst, indem er sagt: „An jenem Tage (des Gerichts) werden wir die Gottesfürchtigen zu اَلرَّحْمٰن dem Erbarmer versammeln".

Diese und ähnliche Stellen mögen mit dazu beigetragen haben, bei den Götzendienern die Vorstellung zu erwecken, als ob Muhammed mit dem Namen *ar-raḥmân* neben *Allah* noch eine andere Gottheit bezeichne. Aus diesem Grunde sah sich Muhammed veranlasst, auf die Identität der beiden Namen hinzuweisen 17, 110 اُدْعُوا اللّٰهَ أَوِ اُدْعُوا الرَّحْمٰنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَآءُ الْحُسْنَى „Rufet *Allah* an oder rufet *ar-raḥmân* an! Wen ihr auch immer anrufet, (so ist es gut); denn er hat die schönsten Namen.[1]" Hierzu bemerkt BAIḌÂWÎ I, p. ٥٥٣ Z. 18f.: „Diese Stelle wurde geoffenbart, als die Götzendiener den Gottesgesandten sprechen hörten: يَا اَللّٰهُ يَا رَحْمٰنُ o *Allah*, o *raḥmân*. Da sagten sie: Er verbietet uns, zwei Göttern zu dienen, während er einen andern Gott anruft". Um weitere Missverständnisse zu verhüten, suchte Muhammed den Gebrauch des Namens *ar-raḥmân* vorsichtshalber ganz zu vermeiden, so dass derselbe in den Sûren mit Ausnahme von 25, 61. 64; 13, 29;[2] 2, 158 fortan ganz zurücktritt.

---

[1] Ebenso 20, 7; 7, 179 mit dem Zusatz فَادْعُوهُ بِهَا „Darum rufet ihn mit ihnen an!"

Die spätere Theologie (vgl. ĠAL. I, p. ٤٢٨ Z. 6 v. o.) hat eine Liste von 99 Namen (Eigenschaften) Gottes zusammengestellt. Ein Verzeichnis derselben findet sich bei J. H. HOTTINGER, Hist. orient. a. a. O. p. 387—9, L. MARRACCI, Ref. p. 414, T. P. HUGHES, Dictionary of Islam. p. 141 f., ders., Notes on Muhammadanism. p. 249—253, E. H. PALMER, The Qur'ân translat. I, Introduction p. LXVII f., H. VÁMBÉRY, Sittenbilder aus d. Morgenlande. ; Berlin 1876. S. 179f.

Zur Unterstützung des Gedächtnisses beim Hersagen der Gottesnamen bedient man sich im Islâm des Rosenkranzes. Die Araber haben denselben nach der Eroberung Persiens vom Buddhismus herübergenommen, während der katholische Rosenkranz wiederum nur als eine Nachahmung des muhammedanischen entstanden ist. Vgl. A. VON KREMER, Culturgesch. d. Orients unter d. Chalifen. 2 Bde. Wien 1875—77. II, S. 39f.

[2] 13, 29 heisst es: „Nicht glauben sie an *ar-raḥmân*". BAIḌ. I, p. ٤٨٣ Z. 2ff. „Man sagt, diese Stelle wurde in Bezug auf die Götzendiener von Mekka geoffenbart. Als zu ihnen gesagt wurde: „Betet *ar-rahmân* an!" fragten sie: „Was ist

## § 8. Verhältnis zum Heidentum und zu christlichen Dogmen.

Sûre 16, 124 sagt Gott zu Muhammed: إِتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَهِيمَ „Folge der Religion Abrahams!“ Dieselbe Aufforderung richtet Muhammed 3, 89 an seine Landsleute. 6, 162 sagt er von sich: إِنَّنِى هَدَانِى رَبِّى إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِلَّةَ إِبْرٰهِيمَ „Mich hat mein Herr zum rechten Wege geleitet, der wahren Religion, der Religion Abrahams“. Da die Tôrâh und das Evangelium erst nach Abraham geoffenbart worden seien 3, 58, so sei dieser weder Jude noch Christ gewesen, sondern حَنِيفًا مُسْلِمًا *ḥanîf*, gottergeben (*muslim*)“ V. 60. Wie aus dem Zusatz وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ „nicht gehörte er zu den Götzendienern“ hier sowie an andern Stellen[1] 16, 121. 124; 6, 79. 162 hervorgeht, bezeichnet *ḥanîf* den Verehrer des einen, wahren Gottes, den Rechtgläubigen[2]. Den Abraham machte Gott لِلنَّاسِ إِمَامًا „für die Menschen zu einem Vorbilde (*imâm*) 2, 118, so dass derjenige die schönste Religion hat, welcher der Religion Abrahams, des Freundes[3] (خَلِيل *ḫalîl*) Gottes, gefolgt ist 4, 124.

Muhammed appelliert an die Pietät[4] seiner Landsleute gegen ihre Vorfahren, wenn er durch die Aussage hinsichtlich des von ihm verkündigten Gottes رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ „(er ist) euer Herr und

---

*ar-raḥmân?*“ (Sûre 25, 61). Darauf folgt 13, 29 die Erklärung dieses Ausdrucks „Sprich: Er ist mein Herr. Es giebt keinen Gott ausser ihm. Auf ihn vertraue ich, und zu ihm findet meine Rückkehr statt“.

[1] Diese Gegenüberstellung findet sich in Bezug auf Muhammed 10, 105.

[2] Dagegen versteht H. GRIMME, Mohammed. Teil I, S. 13 die Bezeichnung „Hanîf“ bei Abraham im Sinne von „Heide“, wobei Muhammed das Anstössige des Ausdrucks, welcher sonst auf jüdischer und christlicher Seite für die arabischen Götzendiener gebräuchlich gewesen sei, durch den ständigen Zusatz „obwohl nicht Vielgötterer“ mildere.

[3] Hinsichtlich seines Verhaltens zu Gott wird weiter von ihm ausgesagt: Er war أُمَّةً قَانِتًا لِلّٰهِ „ein frommer Mann, gegen Gott gehorsam“ 16, 121, وَفَّى „er erfüllte (Gottes Gebote)“ 53, 38.

Die Anfänge dieser Religion werden von Muhammed bis auf Noah zurückgeführt 42, 11, zu dessen Partei (شِيعَة *šîʿa*) Abraham gehörte 37, 81.

[4] welche bekanntlich bei den Semiten besonders stark ausgeprägt ist.

der Herr eurer alten Väter[1] 44, 7 ihnen die Pflicht ans Herz legt, zur Gottesverehrung jener wieder zurückzukehren.

Wie aus dem Gesagten ersichtlich sein wird, lag es Muhammed ganz fern, seiner Stiftung den Charakter von etwas absolut Neuem aufzuprägen. Er wollte nur den status, quo ante, nämlich 'die Religion Abrahams, wiederherstellen. Sein Werk sollte nichts Anderes sein als eine reformatio im Sinne einer renovatio und restitutio, sofern sie den Fundamentalsätzen seiner Lehre nicht zuwiderliefen, mit möglichster Schonung und Beibehaltung althergebrachter Kultuselemente. Um zu einem richtigen Verständnis seines reformatorischen Verfahrens zu gelangen, wollen wir uns das Wesen des altarabischen Heidentums in seinen Grundzügen vergegenwärtigen.

Wie die Babylonier und Ägypter, so beteten auch die alten Araber die Sterne an. Hierauf bezieht sich das Verbot Sûre 41, 37 „Betet nicht die Sonne und nicht den Mond an, sondern betet nur Gott an, welcher sie geschaffen hat, wenn ihr ihm dienet“.

Mit dem Sternenkultus[2] und der daraus hervorgegangenen[3] Verehrung von Idolen hatte es nach DIMIŠḲÎ,[4] Cosmographie a. a. O. p. ٤٦ Z. 6 v. u. — p. ٤٧ Z. 3 v. o. folgende Bewandtnis: „Zu denjenigen, welche sich zur Religion der Ṣâbier bekannten, gehörten auch die Araber. Der Stamm Ḥimjar diente der Sonne. Die Erzählung[5] vom Wiedehopf und der Bilḳîs bezeugt, dass sie und ihr Volk die Sonne anbetete. Darauf trat der Stamm Ḥimjar zum Judentum über. Der Stamm Kinâna diente dem Monde. Darauf trat er zum Judentum über. Laḫm und Ǧuḏâm dienten dem Jupiter,

---

[1] Derselbe Ausdruck findet sich 37, 126 im Munde des Elias. Vgl. אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם Ex. 3, 13. 15. 16.

[2] Des Näheren verweisen wir auf L. KREHL, Über die Religion der vorislamischen Araber. Habilitationsschrift. Leipzig 1863. S. 8—26.

[3] Die bei dieser Übergangsphase etwa massgebend gewesenen leitenden Motive entwickelt E. OSIANDER in einer Abhandlung „Studien über die vorislâmische Religion der Araber. ZDMG. Bd. 7. Leipzig 1853. S. 502f.

[4] Ähnlich ABÛ 'L-FARAǦ bei E. POCOCK, Specimen historiae Arabum. Oxonii 1806. p. 4.

[5] Sûre 27, 20—45.

Asd dem Merkur, Ṭasm den Hyaden, Ḳais dem Sirius[1] und Tajj dem Suhail (Canopus)".

„Darauf dienten sie nach diesem den Idolen[2] (اَلْأَصْنَام) und entschuldigten sich, indem sie sagten: Wir dienen ihnen nur, damit sie uns Allah näher bringen.[3] Aber sie glaubten nicht, dass sie die Schöpfer und Leiter (des Weltalls) seien nicht mehr als es die Ṣâbier bei ihrer Verehrung thaten. Die Idole,[4] welchen sie dienten,

---

[1] Sûre 53, 50 wird Gott genannt رَبُّ ٱلشِّعْرَى „der Herr des Sirius" (*aš-Ši'râ*, griechisch ὁ Σείριος). BAIḌ. II, p. ٢٩٥ Z. 24f. „Es ist der an Licht Stärkste von den beiden Hundssternen. Ihm diente Abû Kabša, einer von den Vorfahren des Gottesgesandten. Er widersprach den Ḳuraischiten in dem Dienst der Idole. Deshalb nannte man den Gottesgesandten Ibn Abî Kabša".

[2] Der Unterschied zwischen den korânischen Ausdrücken für „Idol" صَنَمٌ *ṣánam*, Pl. أَصْنَامٌ *aṣnâm* und وَثَنٌ *wáṯan*, Pl. أَوْثَانٌ *auṯân* wird von HIŠÂM bei JÂKÛT, Geogr. Wörterb. a. a. O. IV, p. ٩١٤ Z. 9—11 folgendermassen angegeben: „Wenn das Götzenbild aus Holz, Silber oder Gold nach der Gestalt des Menschen verfertigt ist, so ist es *ṣanam*, wenn es aber aus Steinen verfertigt ist, so ist es *waṯan*".

Andere Bezeichnungen für „Idol" im Ḳorân sind:

نُصُبٌ *núṣub*, Pl. أَنْصَابٌ *anṣâb* (von نَصَبَ „aufstellen" eigentlich „ein aufgestelltes Zeichen". 70, 43 findet sich نُصُبٌ in der Bedeutung „Fahne") 5, 4. 92 vgl. ĠAL. I, p. ٢٨٣ Z. 11 v. u., p. ٣١٩ Z. 4 v. u. Dagegen versteht BAIḌÂWÎ I, p. ٢٤٦ Z. 20f. Sûre 5, 4 darunter die um das Haus aufgestellten Steine, auf denen man schlachtete, indem man dies als Opfer rechnete. Diese letztere Auffassung vertritt auch G. W. FREYTAG, Einl. in d. Stud. d. arab. Spr. S. 462. Anm. 4. Vgl. noch J. WELLHAUSEN, Skizz. u. Vorarb. III. Heft: Reste arab. Heidentums. Berlin 1887. S. 99.

طَاغُوتٌ *ṭâġût*, Das talmudische טָעוּת heisst zunächst „Irrtum", dann „Götze". Vgl. J. LEVY, Neuhebr. u. chald. Wörterb. II, S. 170f. Das äthiopische ጣዖት findet sich in der Bedeutung 1. defectio (a Deo vero), 2. prava superstitio vel religio, 3. concr. idolum, idola. Vgl. A. DILLMANN, Lex. ling. Aeth. p. 1243. Dagegen lässt sich die Bedeutung كَاهِنٌ *kâhin* „Wahrsager", welche das Wort nach SUJÛṬÎ, Itḳân p. ٣٢٢ Z. 2—1 v. u. im Äthiopischen haben soll, nicht belegen.

[3] Nach ŠAHRASTÂNÎ a. a. O. II, p. ٤٣٣ Z. 2—1 v. u. pflegten sie zu sagen: الشَّفِيع والوَسِيلة مِنّا إِلى اللّه تعالى هو الاصنام المَنْصُوبة „Die Fürbitter und Vermittler von uns zu Allah dem Erhabenen sind die aufgestellten Götzenbilder".

[4] Ähnlich ŠAHRASTÂNÎ II, p. ٤٣٤ Z. 2—4 v. o. IBN HIŠÂM I, p. ٥٢ Z. 6 v. o. — p. ٥٣ Z. 4 v. o. Über den Kultus derselben vgl. WELLHAUSEN a. a. O. S. 11—20, über Wadd und Suwâ' KREHL a. a. O. S. 61—69.

waren Wadd (der Name bedeutet „Liebe"), gehörend dem Stamme Kalb in Dûma al-Ğandal, Suwâ' („semen effluens"[1]) dem Stamme Hudail, Jagût („Helfer") dem Stamme Murâd und 'Atîf, Ja'ûk („averruncus") dem Stamme Hamadân, Nasr („Adler") dem Stamme Dû 'l-Kalâ' unter den Himjariten."

„Dies alles sind die Namen von Männern, welche sich unter ihren Volksgenossen durch ihre Frömmigkeit auszeichneten. Als sie dann gestorben waren, offenbarte der Satan ihren Volksgenossen, dass sie an ihren Plätzen, an welchen sie gesessen hätten, Idole (أنصابا) aufstellen sollten. Aber sie dienten ihnen nicht eher, als bis jene gestorben waren und die Kenntnis in betreff derselben getilgt war".

Baidâwî II, p. ٣٦٠ Z. 4—6 bemerkt zu Sûre 71, 22f.: „Man sagt, dies sind die Namen frommer Männer, welche in der Zeit zwischen Adam und Noah lebten. Als sie dann gestorben waren, bildete man von ihnen Statuen, um durch sie Segen zu erlangen. Als dann eine lange Zeit vergangen war, diente man ihnen, nachdem sie bereits zu den Arabern herübergebracht waren".

Nach Zamahšarî II, p. ٤٢٥ Z. 12—11 v. u. hatte Wadd die Gestalt eines Mannes, Suwâ' die eines Weibes, Jagût die eines Löwen, Ja'ûk die eines Pferdes und Nasr die eines Adlers. Osiander a. a. O. S. 475f. führt den Nachweis, dass Adler, Pferd und Löwe Symbole des Sonnendienstes seien.

Ausser diesen sogenannten fünf noachischen Götzen gab es noch viele andere[2]. Der Partikularismus, welcher den Arabern in besonderem

[1] Dagegen geht F. Baethgen (Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte. Der Gott Israels und die Götter der Heiden. Berlin 1888. S. 126) von der andern Bedeutung „prima noctis vigilia" aus, so dass an eine Göttin des Abends oder vielleicht des Abendsterns, des Repräsentanten der Liebe, zu denken sei.

[2] Vgl. Ibn Hišâm I, p. ٥٣ Z. 4 v. o. — p. ٥٧. Im übrigen verweisen wir auf die Ausführung von Wellhausen a. a. O. über 'Amm Anas S. 20f. „Diverse Götter und Kultusstätten" S. 42—60. „Spreu von Gottesnamen" S. 60—64. Von den auf dem Platze Zamzam neben der Ka'ba befindlichen Idolen Isâf und Nâ'ila („die Küssende"), bei denen die Kuraischiten ihre Opfer schlachteten, berichtet die Legende, dass sie vorher Mann und Frau gewesen seien, die Gott deshalb, weil sie in der Ka'ba Unzucht trieben, in Steine verwandelt habe. Ibn Hišâm I, p. ٥٤ Z. 6—12 v. o. Šahrastânî II, p. ٤٣٤ Z. 6—9 v. o. Vgl. Krehl a. a. O. S. 58—61.

Grade eigen ist, machte sich auch hinsichtlich ihres Kultus insofern geltend, als nicht nur jeder Stamm, sondern auch jede Familie ihren eigenen Götzen hatte. So berichtet IBN HIŠÂM I, p. ٥٤ Z. 6—3 v. u. „Die Bewohner eines jeden Hauses hatten in ihrem Hause einen Götzen, dem sie dienten. Wenn dann der Hausherr eine Reise unternehmen wollte, so berührte er ihn, wenn er fortritt. Dies war das Letzte, was er that, wenn er sich zu seiner Reise wandte. Und wenn er von seiner Reise zurückkehrte, so berührte er ihn. Dies war das Erste, was er anfing, bevor er zu seiner Familie eintrat".

Als Repräsentanten der Gottheit bediente man sich sinnlicher Medien: Der Steine[1] und der Bäume[1]. Die Entstehung der Ver-

---

Die Banû Milkân ibn Kinâna hatten einen Götzen, namens Sa'd („Glück"). Derselbe bestand in einem grossen, in der Wüste liegenden Felsen. Von diesem erzählt IBN HIŠÂM I, p. ٥٣ Z. 7—1 v. u. folgende ergötzliche Geschichte, welche geeignet ist, den ganzen arabischen Götzendienst in unsern Augen lächerlich zu machen: Einst brachte ein Mann eine gekaufte Kamelherde vor denselben, weil er in seinem Wahn dessen Segen zu erlangen hoffte. Jedoch beim Anblick des Götzen, bei dem man Blut zu vergiessen pflegte, wurden die Tiere scheu und liefen nach allen Seiten auseinander. Da wurde der Mann zornig und schleuderte einen Stein gegen ihn mit den Worten: „Gott verdamme dich! Du hast mir meine Kamele scheu gemacht".

Wenn die Banû Hanîfa sich einen Götzen aus حَيْس d. i. einem Gemisch von Datteln, Butter und Milch machten und, nachdem sie ihn lange Zeit verehrt hatten, in einer Hungersnot aufassen, so war das jedenfalls sehr praktisch. IBN KUTAIBA († 889), Handbuch der Geschichte. Herausg. von F. WÜSTENFELD. Göttingen 1850. p. ٢٩٩ Z. 7—6 v. u.

[1] Hierüber findet sich das Nähere bei KREHL a. a. O. S. 69—80 sowie WELLHAUSEN a. a. O. S. 98—105.

Die Bewohner von Neǵrân dienten, bevor sie das Christentum annahmen, einer hohen Palme, bei der sie jedes Jahr ein Fest feierten, wobei sie an ihr die schönsten Kleider und Frauenschmuck aufhingen. IBN HIŠÂM I, p. ٢٢ Z. 7—10 v. o. Die Ungläubigen unter den Kuraischiten und andere Araber verweilten jedes Jahr einen Tag bei einem grossen grünen Baum, genannt Ḏât Anwâṭ (der Name bedeutet „mit den aufgehängten Gegenständen"), hingen ihre Waffen daran auf und schlachteten bei ihm Opfer. Ebd. p. ٨٤٤ Z. 4—6 v. o. WELLH. a. a. O. S. 35. Der al-'Uzzâ heilig wurde von den Ġatafân ein Sámura-Baum (acacia gummifera) verehrt. BAIḌ. II, p. ٢٩٣ Z. 10. OSIANDER S. 486. KREHL S. 75. WELLH. S. 34f.

Auch bei den Israeliten lassen sich Spuren eines Baitylienkultus nachweisen.

ehrung der Steine wird von IBN ISḤÂḲ bei IBN HIŠÂM I, p. ٥١ Z. 8—5 v. u. in der Weise beschrieben, dass auswandernde Mekkaner aus Verehrung gegen das Heiligtum einige von den Steinen desselben mit sich nahmen, dieselben an dem Orte ihrer Niederlassung aufstellten und wie die Ka'ba umkreisten. Dies habe sie schliesslich dazu geführt, dass sie beliebigen Steinen, welche sie schön fanden, dienten.

Der stehende korânische Ausdruck für „die Götzendiener" lautet اَلْمُشْرِكُونَ *al-mušrikûna* d. i. „die Associatoren", „die, welche (Gott) Genossen beigesellen". Dementsprechend sind die Götzen in Bezug auf Gott dessen شُرَكَآء *šurakâ'* „Genossen[1]" Sûre 18, 50; 16, 29; 28, 62. 74, denen sie ausser Gott dienen 26, 92f.; 19, 50; 25, 18. 57; 16, 75; 21, 98, die sie ausser ihm anrufen 16, 20; 40, 21. 68; 46, 3; 39, 39; 22, 72; 19, 49. Hinsichtlich der Götzendiener wird gesagt وَهُمْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ „Sie setzen ihrem Herrn andere Wesen gleich" 6, 151. جَعَلُوا لِلّٰهِ أَنْدَادًا „Sie haben Allah gleiche Wesen gegeben" 14, 35 vgl. 39, 11; 2, 20. 160. يَجْعَلُونَ مَعَ ٱللّٰهِ إِلٰهًا آخَرَ „Sie setzen neben Allah einen andern Gott" 15, 96 vgl. 37, 84. وَٱتَّخَذُوا مِنْ دُونِ ٱللّٰهِ آلِهَةً „Sie haben ausser Allah Götter angenommen", لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا „damit sie ihnen eine Macht seien" 19, 84, لَعَلَّهُمْ يُنْصَرُونَ ob ihnen vielleicht geholfen werde" 36, 74.

Man würde jedoch sehr fehlgehen, wollte man hieraus folgern, dass Allah unter den Götzen, die neben ihm verehrt wurden, die

Über heilige Steine bei den Israeliten vgl. B. STADE, Gesch. d. Volkes Israel. 2 Bde. Berlin 1887. 88. I, S. 456f., R. SMEND, Lehrb. d. alttestamentl. Religionsgesch. Freiburg i. B. u. Leipzig 1893. S. 38f. 130. 134, I. BENZINGER, Hebräische Archäologie. Freiburg i. B. u. Leipzig 1894. S. 375f., W. NOWACK, Lehrb. d. hebr. Archäol. 2 Bde. Freiburg i. B. 1894. II, S. 9f. — über heilige Bäume bei den Israeliten vgl. W. W. Graf BAUDISSIN, Studien zur semitischen Religionsgesch. 2 Hefte. Leipzig 1876—78. II, S. 223—230, STADE I, S. 455, SMEND S. 39. 134, BENZINGER S. 374f., NOWACK II, S. 10—12.

[1] Bei dem Verbum شَرَكَ IV steht der Gottesbegriff in Verbindung mit den Präpositionen بِ 23, 61; 30, 32; 22, 32; 40, 12 und مِنْ دُونِ „ausser" 11, 57; 40, 74.

Die Götzen werden genannt die Genossen (Kumpane) der Götzendiener 16, 88; 6, 137; 68, 41; 30, 12. 39; 28, 64; 10, 29. 35. 36. 72; 35, 38; 7, 194; 6, 22.

Unter شُرَكَآؤُهُمْ 6, 138 sind nach dem Zusammenhange die Dämonen zu verstehen. BAIḌ. I, p. ٣١٠ Z. 20. ĠAL. I, p. ٣٧٥ Z. 14 v. o.

Stellung eines primus inter pares eingenommen hätte. Die Bedeutung Allahs[1] im vorislâmischen Kultus der Araber erfährt durch nachstehende Notiz bei IBN HIŠÂM I, p. ٥٢ Z. 2—4 v. o. eine überraschende Beleuchtung: „Wenn die Stämme Kinâna und Ḳuraiš Gott priesen, so sagten sie: لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ لا شَرِيكَ لك إلّا شريك هو لك تملكه وما ملك „Dir zu Dienst[2], o Allah, dir zu Dienst, dir zu Dienst. Du hast keinen Genossen als nur solchen, über den du herrscht, während er nicht herrscht". فيُوَحِّدُونه بالتَّلْبِيَة ثمّ يُدخِلون معه أَصنامَهم ويَجْعَلون مِلْكَها بيَده „So erkannten sie ihn bei dem Lobpreis als den Einzigen an. Darauf führten sie neben ihm ihre Götzen ein, deren Herrschaft sie in seine Hand stellten". Ähnlich ŠAHRAST. II, p. ٤٣٤ Z. 8—7 v. u.

Dem Dienste Allahs war die Kaʿba[3] zu Mekka geweiht. Sie war zugleich das Centralheiligtum und das Pantheon aller arabischen Stämme, welche um dieselbe ihre Götzen, 360 an der Zahl, aufgestellt hatten. BAIḌ. I, p. ٥٤٨ Z. 26. Daneben hatten die Araber andere Kultusheiligtümer (طَوَاغِيت *ṭawâġît*, Sing. طَاغُوت *ṭâġût*), bei denen sie dieselben Ceremonien verrichteten. Jedoch waren sie sich hierbei des Vorzugs stets bewusst, welchen die Kaʿba als das heilige Haus und die Moschee Abrahams vor ihnen hatte. IBN HIŠÂM I, p. ٥٤ Z. 2 v. u. — p. ٥٥ Z. 2 v. o.

Es erscheint die Möglichkeit durchaus nicht ausgeschlossen, dass diesem monotheistischen Zuge der heidnisch arabischen Religion uralte, bis auf Abraham zurückreichende Traditionen zu Grunde liegen, welche durch spätere Berührungen mit dem Volke Israel lebendig

---

1 Hierüber WELLHAUSEN a. a. O. S. 184—192.

2 *labbaika, allahúmma, labbaika.* Es ist derselbe Ruf, mit welchem noch heute Tausende frommer Mekkapilger in ergreifender Weise Gott ihre Huldigung darbringen.

3 Den Namen كَعْبَة d. i. „Würfel" führt das Gebäude wegen seiner würfelähnlichen Gestalt.

Dagegen erklärt J. BRAUN, Gemälde d. muhamm. Welt S. 6 „Kaʿba" als das Haus des Keb, Nebenform zu Seb, dem Namen des Saturnus. Dass diese Anschauung, nach welcher das heilige Haus Allahs ursprünglich ein Tempel des Saturn (زُحَل *Zúḥal*) gewesen sei, auch unter den Muhammedanern einige Vertreter hatte, erfahren wir von ŠAHRASTÂNÎ II, p. ٤٣١ Z. 5—9 v. o. und MASʿÛDÎ († 957), Les prairies d'or. Texte et traduction par C. BARBIER DE MEYNARD et PAVET DE COURTEILLE. 9 tomes. Paris 1861—77. IV, p. 44.

erhalten wurden[1]. IBN HIŠÂM I, p. ٥١ Z. 2 v. u. — p. ٥٢ Z. 1 v. o. berichtet, dass sich gewisse Überreste aus der Zeit Abrahams erhalten hätten, an welchen die götzendienerischen Araber festhielten, nämlich die Verehrung des heiligen Hauses (der Kaʿba), die Umkreisung (*ṭawâf*) desselben, die Pilgerreise (*ḥaǧ*), der Besuch (*ʿumra*), das Stehen (*wuḳûf*) bei ʿArafa[2] und Muzdálifa[3], das Opfer und das Lobpreisen bei der Pilgerreise und dem Besuch.

Als der erste, welcher die Religion Abrahams geändert und den Götzendienst in Arabien eingeführt haben soll, gilt den muhammedanischen Autoren[4] ʿAmr ibn Luhajj[5] im 3.[6] Jahrhundert n. Chr. Nach dem Berichtedes ŠAHRASTÂNÎ[7] sah derselbe auf einer nach der Stadt Balkâ' in Syrien unternommenen Reise hier Leute, welche den Idolen (الأَصْنَام) dienten. Auf sein Befragen antwortete man ihm: هذه أَرْبَاب اتّخذناها على شَكْل الهَيَاكِل العَلَوِيّة والأَشْخاص البَشَرِيّة „Dies sind Herren, welche wir nach der Ähnlichkeit der oberen Behausungen (d. i. der Himmelskörper) und der menschlichen Gestalten angefertigt haben. Wir bitten sie um Hilfe, so erhalten wir Hilfe. Wir bitten sie um Regen, so erhalten wir Regen". Dies setzte ihn in Verwunderung, und er erbat sich von ihnen eins von den Götzenbildern. Da gab man ihm den Hubal[8]. Mit diesem kehrte er nach Mekka zurück und stellte ihn in die Kaʿba.

---

1 Diese Ansicht vertritt auch M. LÜTTKE, der Islam. S. 4 u. 31.

2 einem drei Meilen westlich von Mekka gelegenen Hügel.

3 An diesem Orte führt der Weg nach ʿArafa durch das Thal von Minâ vorüber.

4 Vgl. MASʿÛDÎ a. a. O. III, p. 114.

5 Zur Strafe hierfür lässt ihn Muhammed in der Hölle seine Eingeweide nachschleppen. IBN HIŠÂM I, p. ٥٠ Z. 2 v. u., p. ٥١ Z. 3 f. v. o.

6 Vgl. ABÛ 'L-FIDÂ' († 1331), Historia Anteislamica. Arabice edidit, vers. lat., not. et indic. auxit H. O. FLEISCHER. Lipsiae 1831. p. 136 Z. 8 v. o.

7 II, p. ٤٣٠ Z. 3 v. u. — p. ٤٣١ Z. 5 v. o. Ähnlich MASʿÛDÎ IV, p. 46 f. IBN HIŠÂM I, p. ٥١ Z. 6—13 v. o.

8 Dieser war nach IBN HIŠÂM I, p. ٩٤ Z. 6—3 v. u. أَعْظَم „der Höchste ihrer Götzen und befand sich im Innern der Kaʿba, nach ŠAHRAST. II, p. ٤٣٤ Z. 6 v. o. auf dem Dache derselben. Ihn rief Abû Sufjân ibn Harb am Schlachttage von Uhud mit den Worten um Hilfe an: أُعْلُ هُبَل „Erhebe dich, Hubal!" d. h. lass deinen Glauben siegen! Dies erinnert an die Worte, welche Moses bei dem jedesmaligen Aufbruch der Bundeslade sprach Num. 10, 35: קוּמָה יְהוָה „Erhebe dich,

Seine von der bisherigen Weise abweichende Art der Gottesverehrung fasst Muhammed in die Worte zusammen, welche er Gott ihm gegenüber in den Mund legt Sûre 39, 2 اعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ „Diene Allah, ihm die Religion reinigend“ BAIḌ. II, p. ١٩٣ Z. 3f. (مُمَحِّضًا) مِنَ الشِّرْكِ „von den Götzen (dem Konsortium)“, ǦAL. II, p. ٤١١ Z. 11 v. o. أَيْ مُوَحِّدًا لَهُ „d. h. ihn als den einen anerkennend“. Vgl. Sûre 39, 3. 14. 16. Diese reine Gottesverehrung fordert er 40, 14 auch von andern. Welches ist nun das Verfahren, das Muhammed bei Einführung seiner Reform einschlägt?

Auf keinem andern Gebiete ist man bekanntlich gegen Intoleranz und äusseren Zwang empfindlicher als auf dem religiösen, daher im ganzen Altertum die Sieger in weiser Vorsicht den Kultus der unterworfenen Völker schonten. Immer wird die Wirksamkeit der Missionare um so erfolgreicher sein, wenn sie bei heidnischen Völkern an die wenn auch noch so mangelhaften religiösen Vorstellungen anknüpfen, um ihnen auf Grund derselben zur wahren Gotteserkenntnis zu verhelfen. Auch Muhammed hat diese Taktik nicht ausser acht gelassen, als er den Kultus seiner Landsleute umzugestalten begann. Sûre 106 ermahnt er die Ḳuraischiten, die Wächter des mekkanischen Heiligtums, dem Herrn dieses Hauses d. i. dem Gotte Hubal[1] zu dienen und ihm dafür ihre Dankbarkeit zu bezeugen, dass sie unter seinem Schutze im Jahre zweimal, im Winter nach Jemen und im Sommer nach Syrien, die Karawanen entsandten, dass er sie zur Zeit der Hungersnot speise und vor der Furcht vor Feinden sichere. Dass es nicht auf den Namen, unter dem, noch auf den Ort, an dem man die Gottheit verehrt, ankommt, sondern

---

Jahweh! Zerstreuen mögen sich deine Feinde und deine Widersacher vor dir fliehen“.

Bei dem Götzenbilde des Hubal wurden die sieben قِدَاح *ḳidâḥ* (Sing. قِدْح *ḳidḥ*) d. i. spitzlose Lospfeile gezogen. Auf jedem von ihnen stand eine andere Inschrift. Dieselben lauteten: اَلْعَقْل „die Sühne“, نَعَمْ „ja“, لَا „nein“, مِنْكُمْ „von euch“, مُلْصَق „verbunden“, مِنْ غَيْرِكُمْ „nicht von euch“, اَلْمِيَاه „das Wasser“. Erhielt man keine befriedigende Antwort, so nahm man im nächsten Jahre das Losverfahren von neuem vor. Vgl. IBN HIŠÂM I, p. ٩٤ Z. 7—6 v. u., p. ٩٧ f. Sûre 5, 92 f. wird den Muslimen das Losen verboten.

[1] Über sein Verhältnis zu Allah vgl. WELLHAUSEN S. 70f. 188.

nur auf die rechte Art[1] der Gottesverehrung, das ist der grosse und erhabene Gedanke, welcher Muhammed hier vorgeschwebt haben mag.[2] Es musste ferner dem Nationalgefühl der Mekkaner schmeicheln, wenn er 27, 93 dem Herrn ihres Landes, das er geheiligt habe, huldigt.

Allerdings ist auch Muhammed der mit der Toleranz verbundenen Gefahr, dem Indifferentismus zu verfallen, eine Zeit nicht entgangen. In dem Kultus der heidnischen Araber spielten die Engel,[3] welche man als Töchter Allahs verehrte 37, 149—153, und unter diesen wiederum die drei Gottheiten[4] al-Lât, al-ʿUzzâ und Manât eine hervorragende Rolle. Hinter Sûre 53, 19f., wo sich Muhammed an die

---

[1] Vgl. Christi Gespräch mit der Samariterin Joh. 4, besonders V. 23f.

[2] Wenn MARRACCI, Ref. p. 825 bemerkt, indem Muhammed die Kuraischiten zur Beibehaltung ihres Kultus und zur Fortsetzung des Karawanenhandels auffordere, habe er sich nur von unlauteren, selbstsüchtigen Motiven leiten lassen, indem er später mit ihrer Unterwerfung ihre Erbschaft anzutreten hoffte, so wird er unseres Erachtens dem wahren Sachverhalte nicht gerecht. Denn selbst wenn Muhammed die Absicht vorgeschwebt haben sollte, sich ihre Macht zu nutze zu machen, so hatte er dabei gewiss nicht seinen persönlichen Vorteil im Auge, sondern wollte seine Macht und das hierauf begründete Ansehen in den Dienst der heiligen Sache stellen, zumal man gewohnt war, seine äusseren Erfolge zum Massstab für den Wert seiner Lehre zu machen.

[3] Vgl. MASʿÛDÎ III, p. 258.

[4] Von ihnen handelt WELLHAUSEN S. 21—42. Nach OSIANDER S. 483 u. 491 und KREHL S. 43f. u. 80 waren al-Lât und al-ʿUzzâ Namen für die Göttin des Mondes. Der Kultus der al-Lât war im Altertum sehr verbreitet; er lässt sich ausser bei den Arabern noch bei den Phöniciern und Karthagern, Assyrern, Palmyrenern und Nabatäern nachweisen, vgl. F. BÄTHGEN, Beitr. zur semitischen Religionsgesch. S. 58f. 90. 92. 97. اَللَّاتُ *al-Lât* ist eine Verkürzung aus اَلْإِلَاهَةُ *al-ilâhat* „die Göttin". اَلْعُزَّى *al-ʿUzzâ* ist das Fem. der Elativform أَعَزُّ von عَزِيزٌ und heisst „die Mächtige". مَنَاتُ *Manât* bedeutet „Schicksal".

Von den Scholiasten wird die Etymologie dieser Namen mit Sûre 7, 179 in Beziehung gebracht, wozu BAID. I, p. ٣٥٣ Z. 3f. bemerkt: وإلحادهم فيها بإطلاقها على الأصنام وإشتقاق أسمآئها منها كاللات من الله والعزى من العزيز „Ihr Abirren bei ihnen (den Namen Gottes) besteht darin, dass sie dieselben den Götzen beilegen und ihre Namen von ihnen (den Namen Gottes) ableiten, nämlich *al-Lât* von *Allah*, *al-ʿUzzâ* von *al-ʿazîz* „der Mächtige", ĠAL. I, p. ٤١٨ Z. 14 v. o. ومنات من المنّان und *Manât* von *al-mannân* „der Gütige".

Götzendiener mit der Frage wendet: أَفَرَأَيْتُمُ ٱللَّاتَ وَٱلْعُزَّى وَمَنَاةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَى „Wie denkt[1] ihr denn über al-Lât, al-ʿUzzâ und Manât, die dritte, andere?" soll nach der Überlieferung[2] ursprünglich folgender Vers gestanden haben: تِلْكَ ٱلْغَرَانِيقُ ٱلْعُلَى وَإِنَّ شَفَاعَتَهُنَّ لَتُرْتَجَى „Jenes sind die höchsten *ġarânîḳ*, und siehe ihre Fürbitte ist wahrlich zu erhoffen." Das Wort *ġarânîḳ* bereitet den Erklärern Schwierigkeiten. J. VON HAMMER-PURGSTALL,[3] NÖLDEKE,[4] J. BRAUN,[5] J. WELLHAUSEN[6] fassen es in der Bedeutung „Schwäne", in welcher es anderwärts[7] vorkommt. Dagegen übersetzen andere, so MARRACCI,[8] G. SALE,[9] W. MUIR,[10] L. ULLMANN,[11] T. P. HUGHES,[12] „Jungfrauen". Indessen scheint Muhammed wie öfters so auch hier absichtlich einen dunkeln[13] Ausdruck gewählt zu haben, so dass uns nichts anderes

---

1 In der Bedeutung „denken, meinen" findet sich رَأَى im Korân öfter, so 25, 45; 26, 205; 45, 22; 41, 52; 46, 3. 9; 6, 40. 46. 47.

Dagegen übersetzen „Habt ihr denn gesehen al-Lât" u. s. w.? J. VON HAMMER-PURGSTALL, Gemäldesaal. I, S. 65, NÖLDEKE, Gesch. d. Qorâns. S. 79, MEYNARD und COURTELLE bei MASʿÛDÎ III, p. 258, J. BRAUN, Gem. d. muh. Welt. S. 32, R. DOZY, Essai sur l'histoire de l'Islamisme. p. 48, T. P. HUGHES, Dictionary of Islam. p. 371 f.

2 BAIḌ. I, p. ٦٣٧ Z. 2 f. v. o. ZAM. II, p. ٥٨ Z. 9—11 v. o. ǦAL. II, p. ١١٨ Z. 3—11 v. o.

3 Gemäldesaal. I, S. 66.

4 Gesch. d. Qorâns. S. 80.

5 Gem. d. muhamm. Welt. S. 32 Anm. 1 erinnert an die Schwanengestalt, welche den Schicksalsgöttinnen von ihrem ägyptischen Urbild an (der Urraum- und Urnachtgöttin, hieroglyphisch in Vogelgestalt als Mutter des Welteis) durch alle Zeit geblieben sei. Übrigens sucht BRAUN S. 469 alle Mythenbildung aus einer einzigen Ursage abzuleiten; dieselbe sei in der Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr. zunächst nach Chaldäa gelangt, von hier nach Indien, Phönicien und Palästina, dem Hellespont, Jemen und dem Hiǧâz.

6 a. a. O. S. 30.

7 Vgl. E. W. LANE, Arabic-English lexicon. VI, p. 2253. Die andere Bedeutung „zarte Jünglinge" ist, da es sich um weibliche Gottheiten handelt, unmöglich.

8 Ref. p. 466.

9 The Koran translated a. a. O. II, p. 174 not. n.

10 The life of Mahomet. II, p. 150.

11 Der Koran übers. S. 283 Anm. 3.

12 Dictionary of Islam. p. 371 f.

13 So auch R. Dozy, Essai sur l'histoire de l'Islamisme. p. 48 f. Anm. 2 und A.

übrigbleibt, als aus dem Zusammenhange die ganz allgemeine Bedeutung „Fürsprecherinnen, Mittelspersonen" abzuleiten. Über das ihnen von Muhammed gemachte Zugeständnis herrschte unter den Götzendienern so grosse Freude, dass sie sich an den Gebetsprosternationen der Gläubigen beteiligten.[1]

Als Muhammed später durch Gabriel zur Besinnung gebracht wurde und sich über seine Schwäche betrübte, habe ihn Gott durch die Worte Sûre 22, 51 gestärkt:[2] „Wir haben vor dir keinen Gesandten noch Propheten gesandt, ohne dass, wenn er las (تَمَنَّى), der Satan in seine Lesung (أُمْنِيَّتِهِ) hineinwarf" (Zam. II, p. ٥٨ Z. 10 v. o. وَسْوَسَ إِلَيْهِ „er flüsterte ihm ein"). Dann hebt Gott auf, was der Satan hineinwirft. Darauf entscheidet Gott über seine Zeichen. Denn Gott ist wissend, weise". Durch die Zulassung und die Widerrufung solcher falschen Offenbarungen verfolge Gott einen doppelten Zweck, einmal um die Heuchler auf die Probe zu stellen V. 52, sodann um die Gläubigen im Glauben zu stärken V. 53. Muhammed hatte nichts Eiligeres zu thun, als jenen Vers aus Sûre 53 wieder zu entfernen. Dagegen liess er die Verse 19 u. 20 an ihrem Platze stehen, indem er sie dazu benutzte, den Götzendienern das Lächerliche dieser Seite ihres Kultus zum Bewusstsein zu bringen. Er richtet an sie die

---

Müller, Der Islam. I, S. 67 Anm. 1. H. Grimme, Mohammed. Teil II, S. 67 weist auf die Möglichkeit eines Zusammenhangs mit dem griechischen γέρανος oder γυναικ— hin.

[1] Baiḍ. I, p. ٦٣٧ Z. 3 f. v. o. Zam. II, p. ٥٨ Z. 12 v. o.

Auf die falsche Nachricht, die Mekkaner hätten den Islâm angenommen, kehrten 33 Muslime von denjenigen, welche vorher vor den Anfeindungen ihrer Stammesgenossen bei dem christlichen König von Abessinien Schutz gefunden hatten (Ibn Hišâm I, p. ٢٠٨), in ihre Heimat zurück ebd. p. ٢٤١.

[2] Baiḍ. I, p. ٦٣٧ Z. 4 f. Ǧal. II, p. ١١٨ Z. 13 f. v. o.

Dagegen hält Nöldeke a. a. O. S. 159 f. diese Beziehung von Sûre 22, 51 auf jenes Ereignis wegen des späten Charakters der Sprache nicht für richtig. Im übrigen fasst er تَمَنَّى, أُمْنِيَّة nicht in der Bedeutung „lesen", „Lesung" (so Ibn Hišâm I, p. ٣٧٠ Z. 4 v. u. — p. ٣٧١ Z. 3 v. o. Ǧal. II, p. ١١٧ Z. 1 v. u., p. ١١٨ Z. 1 v. o. vgl. Buḫâri III, كتاب تفسير القران p. ٢٨٧ Z. 1 v. u. — p. ٢٨٨ Z. 2 v. o.), sondern „wünschen", „Wunsch" (so Baiḍ. I, p. ٦٣٦ Z. 23 f. 27—p. ٦٣٧. Zam. II, p. ٥٨ Z. 7 v. o.).

ironische Frage V. 21 „Gehört euch das Männliche und ihm (Allah) das Weibliche?[1] 22 Jenes wäre dann eine ungerechte Verteilung. 23 Sie (nämlich al-Lât, al-ʿUzzâ und Manât) sind nur Namen, mit welchen ihr und eure Väter sie genannt habt, wozu Gott keine Erlaubnis herabgesandt hat. Sie folgen nur der Meinung und dem, was sie wünschen, und schon ist von ihrem Herrn die Leitung zu ihnen gekommen".

Mit V. 21f. nimmt Muhammed auf die unter seinen Landsleuten vielfach verbreitete Sitte Bezug, ihre Töchter nach der Geburt lebendig zu vergraben aus Furcht, ihren Unterhalt nicht bestreiten zu können und zu verarmen. Von ihnen heisst es 16, 60 „Wenn einem von ihnen die Geburt einer Tochter verkündigt wird, so wird sein Gesicht schwarz (BAIḌ. I, p. ٥١٨ Z. 7f. „vor Traurigkeit und Scham vor den Leuten"), und er ist betrübt. 61 Er verbirgt sich vor den Leuten infolge des Übels, welches ihm verkündigt ist, (und ist im Zweifel,) ob er sie zur Schmach behalten oder im Staube verbergen soll". Vgl. 43, 16. Muhammed hält ihnen das Sündhafte ihrer Handlungsweise vor und weist sie im übrigen auf die Vorsehung Gottes hin, dem Mittel und Wege zu Gebote ständen, ihre Kinder und sie selbst zu versorgen 17, 33; 6, 152.

Der Verehrung der Engel wird schon aus Gründen der Vernunft von Muhammed jede Berechtigung abgesprochen. Als Gottes Geschöpfe 6, 100 sind sie seine Diener 43, 14; 21, 26[2] und können daher zu ihm in keinem Verwandtschaftsverhältnis stehen 37, 158.

Es wäre Muhammed ein Leichtes gewesen, dadurch, dass er den altarabischen Gottheiten eine gebührende Stelle im Kultus angewiesen hätte, seinen Anhang bedeutend zu vermehren. Nachdem er

[1] Ebenso sagt Muhammed hinsichtlich der Engel 16, 59 „Sie geben Allah die Töchter, سُبْحَانَهُ fern ist er davon, und sich, was sie wünschen (nämlich die Söhne)". 37, 153 „Hat er (Allah) die Töchter den Söhnen vorgezogen? 154 Ihr habt keinen Grund, weshalb ihr so urteilt". 43, 15 „Hat er etwa von dem, was er schuf, Töchter für sich genommen und euch mit den Söhnen bevorzugt?" 17, 42 „Hat denn Gott euch mit den Söhnen bevorzugt und von den Engeln weibliche Wesen für sich genommen? Fürwahr ihr sprechet ein grosses Wort".

[2] Hier mit dem Epitheton مُكْرَمُونَ „geehrte".

aber einmal von der Überzeugung durchdrungen war, dass solche Zugeständnisse sich mit der Reinheit der Gottesvorstellung nicht vertrügen und er an dieser unter allen Umständen selbst auf Kosten der Ausbreitung seiner Partei festhalten müsse, war er entschlossen, den Gegnern zuliebe keinen Schritt preiszugeben und alle derartigen Anerbietungen auf Synkretismus mit aller Energie von sich abzuweisen. Als Muhammed, so berichtet IBN HIŠÂM I, p. ٢٣٩, die Kaʿba umkreiste, traten angesehene Mekkaner an ihn heran mit den Worten: „O Muhammed, wohlan wir wollen dienen, wem du dienst, und du mögest dienen, wem wir dienen. Dann werden wir und du uns gemeinsam an der Sache beteiligen“ u. s. w. Die Antwort hierauf seitens Muhammed erfolgte in der 109. Sûre. V. 1 „O ihr Ungläubigen, 2 nicht werde ich dienen, wem ihr dient. 6 Ihr habt eure Religion, und ich habe meine Religion“. Ihre Religion und die seine hätten nichts miteinander gemein, denn die Basis, die Vorstellung von dem höchsten Wesen, sei bei beiden verschieden.

Muhammed lässt Gott die Worte zu sich sprechen 28, 87: „Sei nicht einer von den Götzendienern, 88 und rufe neben Allah nicht einen andern Gott an! Es giebt keinen Gott ausser ihm“. 72, 20 sagt er von sich: „Ich rufe nur meinen Herrn an, ohne ihm einen beizugesellen“. 40, 68 „Mir wurde verboten, denjenigen zu dienen, welche ihr ausser Allah anruft, nachdem die Erklärungen von meinem Herrn zu mir gekommen sind. Dagegen wurde mir befohlen, mich dem Herrn der Geschöpfe zu ergeben“. 72, 18 „Die Bethäuser (اَلْمَسَاجِدَ) gehören Allah. Darum rufet nicht neben Allah einen an!“

Zur Bezeichnung seines ethischen Urteils über den Götzendienst gebraucht Muhammed die Ausdrücke „Schmutz“ رُجْزٌ 74, 5, رِجْسٌ 22, 31, sowie „Unreinheit“ نَجَسٌ 9, 28. Demgegenüber dient die Sendung Muhammeds dem Zweck, dass er die Araber reinige 2, 146; 3, 158; 62, 2 BAIḌ. II, p. ٣٣٣ Z. 10 من خَبائث العَقائدِ والأعْمالِ „von den Unreinheiten des Glaubens und der Thaten“. Götzendienst ist ihm identisch mit Teufelsdienst 19, 45 f.

Durch den Hinweis auf die Ohnmacht der Götzen sucht er die Ungläubigen von der Nutzlosigkeit ihrer Verehrung zu überzeugen. 16, 20 „Diejenigen, welche sie ausser Gott anrufen, schaffen

nichts,[1] sondern sind geschaffen.[2] 21 Tot sind sie ohne Leben". 7, 194[3] „Haben sie etwa Füsse, mit denen sie gehen, oder Hände, mit denen sie greifen, oder Augen, mit denen sie sehen, oder Ohren, mit denen sie hören?" Vgl. 19, 43. Sie sind nicht im stande, andern zu helfen, da sie sich selbst nicht helfen können[4] 7, 191. 196; 21, 44. 67. „Nicht vermögen sie das Gewicht einer Ameise (von Gutem oder Bösem) in den Himmeln und auf der Erde" 34, 21. Weder nützen[5] sie den Menschen noch schaden sie ihnen 25, 57; 10, 19; 26, 72; 21, 67. Sie haben keine Macht über Tod[6] noch über Leben noch über Auferstehung 25, 4. Am Tage des Gerichts werden sie samt ihren Verehrern in die Hölle geworfen 21, 98; 26, 94.

Die Verehrung mehrerer Götter neben Allah widerstreitet seiner Erhabenheit. Darum heisst es von ihm سُبْحَانَهُ[7] وَتَعَالَى[8] عَمَّا يُشْرِكُونَ „Fern ist er davon und erhaben über das, was sie ihm beigesellen". 16, 1; 30, 39; 28, 68; 39, 67; 10, 19.

Der Bestand der Schöpfung ist nur bei einheitlicher Leitung denkbar, da durch mehrere selbständige Regenten die Naturordnung notwendigerweise gestört werden müsste. 21, 22 „Wenn es in beiden (den Himmeln und der Erde) Götter ausser Allah gäbe, so würden beide zu Grunde gehen", 23, 93 „so würde jeder Gott wegnehmen, was er geschaffen hat, und die einen von ihnen würden sich über

---

[1] Ebenso 25, 3; 7, 191. Nicht einmal eine Fliege, selbst wenn sie sich alle hierzu vereinigten 22, 72.

[2] Vgl. Ps. 115, 4; 135, 15.

[3] Ähnlich Ps. 115, 5—7; 135, 16f.

[4] 22, 72 „Wenn ihnen die Fliege etwas vom Opfer wegnimmt, so können sie es ihr nicht entreissen. Schwach ist der Bittende (der Götzendiener) und der, welcher gebeten wird (der Götze)".

[5] Nicht können sie ihnen Lebensunterhalt verschaffen 16, 75. „Nicht vermögen sie das Übel von ihnen fernzuhalten noch dasselbe zu ändern" 47, 58.

[6] 21, 21 „Können sie etwa (Tote) auferwecken?" 30, 39 „Gott ist derjenige, welcher euch geschaffen hat, darauf euch versorgt, darauf euch sterben lässt, darauf euch lebendig macht. Kann etwa von euren Genossen einer hiervon etwas thun?"

[7] Vgl. noch 52, 43; 37, 159. 180; 43, 82; 23, 93; 21, 22. 26.

[8] 17, 45 mit dem Zusatz عُلُوًّا كَبِيرًا „in grosser Erhabenheit". Vgl. noch 23, 94; 27, 64; 16, 3.

die andern erheben", 17, 44 „dann würden sie zu dem Besitzer des Thrones einen Weg erstreben".

Den Ausgangspunkt für Muhammeds Polemik gegen die Götzendiener und seine Forderung, Allah kein Wesen beizugesellen 6, 152, neben ihn keinen andern Gott zu setzen 51, 51, bildet die Lehre von Gottes Einheit. Er sagt zu ihnen: إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ „Euer Gott ist ein[1] Gott" 21, 108; 18, 110; 16, 23; 2, 158; 22, 35 vgl. 37, 4. In der bei den Muslimen die Stelle eines Glaubensbekenntnisses einnehmenden 112 Sûre[2] heisst es V. 1 قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ „Sprich: Es ist Allah einer". Die Worte لَا إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ[3] „Es giebt keinen Gott ausser Allah[4]" 37, 34; 47, 21, لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ „es giebt keinen Gott ausser ihm" sind zur stehenden Formel[5] geworden.

Muhammed suchte die Götzendiener zuerst auf dem friedlichen Wege der Überredung für sich zu gewinnen. Als aber diese seine Bekehrungsversuche wenig Erfolg hatten, ergriff er energische Massregeln. Mit dem Chaos der Idole machte er einfach tabula rasa. Er schickte seine Leute aus, welche dieselben in Stücke schlugen, so Abû Sufjân das der Manât,[6] der Bağilit Ǧarîr ibn ʿAbd Allah das

[1] Vielleicht mit Anlehnung an Deut. 6, 4 שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד vgl. Marc. 12, 29. Röm. 3, 30.

[2] V. 2 „Allah, der Ewige 3 Er hat nicht gezeugt und ist nicht gezeugt. 4 Ihm ist keiner gleich". Die hier zum Ausdruck kommenden Eigenschaften Gottes sind seine Einheit, Ewigkeit und Erhabenheit. Diese Sûre wird von den Muslimen fast in jedes Gebet eingeschaltet. Muhammed soll gesagt haben, dass sie dem dritten Teil des Korân gleichkomme. BAID. II, p. ٤٢٢ Z. 23.

[3] ٱللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ 20, 7; 27, 26; 2, 256; 64, 13; 3, 1; 4, 89. مَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ 3, 55; 38, 65. An letzter Stelle mit dem Zusatz ٱلْوَاحِدُ.

[4] Diese Worte sind uns bereits oben S. 150 im Adân begegnet.

[5] Vgl. 23, 117; 11, 17; 40, 3. 64. 67; 28, 88; 39, 8; 35, 3; 7, 158; 6, 102. 106; 3, 4. 16; 9, 130; 28, 70; 2, 158; 9, 31; 73, 9; 44, 7; 13, 29.

Daneben findet sich vereinzelt أَإِلَٰهٌ مَعَ ٱللَّهِ „Giebt es einen Gott neben Allah?" 27, 61. 62. 63. 64. 65. إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ „Allah ist nur ein Gott" 4, 169. vgl. 16, 53; 6, 19; 41, 5; 14, 52. مَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ „Es giebt keinen Gott ausser einem Gott" 5, 77 vgl. I Cor. 8, 4 . . . οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς (Peš. ܠܝܬ ܐܠܗܐ ܐܚܪܢܐ ܐܠܐ ܐܢ ܚܕ). هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِي لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ „Er ist Allah, ausser welchem es keinen Gott giebt" 59, 22. 23 vgl. 20, 98.

[6] IBN HIŠÂM I, p. ٥٥ f.

der Dû 'l-Ḫálaṣa, 'Alî ibn Abî Ṭâlib das des Fils. Nach der Eroberung von Mekka im Jahre 630 beseitigte Muhammed die 360 um die Ka'ba aufgestellten, mit Blei befestigten Götzen. Es wird berichtet,[1] er habe sie mit seinem Stabe berührt, wobei er sagte: جَآءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَاطِلُ „Gekommen ist die Wahrheit und verschwunden das Falsche" (Sûre 17, 83), worauf sie umfielen. Beim Betreten der Ka'ba fand[2] er darin eine hölzerne Taube, die er zerbrach und wegwarf. Die an die Wände gemalten Bilder[3] liess er mit nassen Tüchern auswischen. Nur das Bild der Mutter Maria mit dem Jesuskinde blieb erhalten, bis es bei dem Brande der Ka'ba unter az-Zubair vernichtet wurde.

In demselben Jahre liess Muhammed den Tempel der 'Uzzâ in Naḫla durch Ḫâlid ibn al-Walîd zerstören.[4] Nachdem die Ṯakîfiten 631 zum Islâm übergetreten waren, begab sich auf Muhammeds Befehl al-Muġîra ibn Šu'ba in ihre Stadt Ṭâ'if, fiel über ihren Götzen al-Lât her und zerschlug ihn.[5]

Da die Götzendiener sowohl für die persönliche Sicherheit als auch für den Glauben der Muslime eine stete Gefahr bedeuteten, so erkannte Muhammed den Kampf mit dem Schwerte, den er immer zu vermeiden suchte, als eine Notwendigkeit. Nach IBN HIŠÂM I, p. ٣١٣ f. trat in Muhammeds Verhalten seinen Gegnern gegenüber erst kurz vor der Flucht nach Medîna diese Wendung ein. Bis dahin hatte er seinen Anhängern verboten, Blut zu vergiessen, indem er die Beleidigungen in Geduld trug und den Unwissenden verzieh. Jetzt gestattete er ihnen, sich gegen ihre Peiniger zu verteidigen. Als die erste auf den Kampf[6] bezügliche Offenbarung[7], nachdem

---

1 ebd. p. ٨٢٤ Z. 1 v. u.—p. ٨٢٥. BAID. I, p. ٥٤٨ Z. 26—28.

2 IBN HIŠÂM I, p. ٨٢١ Z. 2 v. o. Z. 4 v. u.—p. ٨٢٢ Z. 2 v. o. F. WÜSTENFELD, Die Chroniken der Stadt Mekka. 4 Bde. Leipzig 1858—61. IV, S. 105.

3 Unter ihnen befand sich auch Abraham mit den Lospfeilen. Beim Anblick desselben sagte Muhammed: „Gott verdamme sie! Sie lassen unsern Alten mit den Pfeilen das Los werfen. Was hat Abraham mit den Pfeilen zu thun?"

4 IBN HIŠÂM I, p. ٨٣٩ f.

5 ebd. p. ٩١٦ f.

6 An weiteren Stellen kommen hierfür noch in Betracht Sûre 2, 245; 3, 160; 61, 11; 9, 41; 5, 39; 66, 9.

7 NÖLDEKE, Gesch. d. Qorâns. S. 160 setzt dieselhe früher an als die Schlacht bei Badr (624), jedoch nicht wie IBN HIŠÂM I, p. ٣١٣ f. vor die Flucht (622).

derselbe in mehr als 70 Versen verboten war,[1] wird gewöhnlich Sûre 22, 40 betrachtet „Es ist denjenigen erlaubt, welche (die Götzendiener) bekämpfen, weil ihnen Unrecht zugefügt ist. Allah ist zu ihrer Hilfe mächtig". Ferner heisst es 8, 40 „Bekämpfet sie, bis keine فِتْنَةٌ Verführung (von ihnen für die Gläubigen) vorhanden ist und اَلدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ die Religion ganz Allah gehört!" Denn er hat seinen Gesandten Muhammed mit der Leitung und der Religion der Wahrheit gesandt, damit er ihr trotz des Widerstrebens der Götzendiener über alle Religionen zum Siege verhelfe 61, 9; 9, 33; 48, 28. 9, 5 „Tötet die Götzendiener, wo ihr sie findet, ergreifet sie, belagert sie und lauert ihnen an jedem Wege auf!" Selbst ihren eigenen Blutsverwandten gegenüber dürfen sie keine Rücksicht walten lassen 9, 124. „Diejenigen, welche mit ihrem Vermögen und mit ihren Seelen (mit Gut und Blut) im Wege Gottes gekämpft haben, die sollen die einen den andern die Nächsten sein" 8, 73.

Den Kampfeseifer seiner Anhänger suchte Muhammed dadurch zu steigern, dass er den Kämpfenden seitens Gottes den herrlichsten Lohn in Aussicht stellte. Er sagt von ihnen, sie hätten bei Gott die höchste Ehrenstufe inne 9, 20. Sie dürften das Erbarmen Gottes erhoffen 2, 215. Sie seien in Wahrheit die Gläubigen.[2] Ihnen werde Vergebung und edle Versorgung zu teil werden 8, 75. 3, 194 „Die, welche in meinem Wege Schaden gelitten, gekämpft haben und getötet sind, ihnen werde ich (Gott) ihre bösen Thaten sühnen und sie in die Gärten des Paradieses einführen, unter denen die Ströme fliessen". Hinsichtlich der Märtyrer (شُهَدَآء *šuhadâ'*) von Badr[3] heisst es 2, 149 „Saget nicht von denen, die im Wege Gottes getötet wurden: Sie sind tot. Nein, sie leben." Ebenso hinsichtlich derer von Uḥud[4] 3, 163 mit dem Zusatz „(sie leben) bei ihrem Herrn, der sie versorgt, 164 indem sie sich über das freuen, was ihnen Gott aus seiner Güte gegeben hat" u. s. w. Das كتاب الجهاد bei BUḪÂRÎ II,

[1] BAIḌ. I, p. ٦٣٤ Z. 21.

[2] 49, 15 werden sie genannt اَلصَّادِقُونَ „die (in ihrem Glauben) Wahren".

[3] Die Zahl der in dieser Schlacht gefallenen Muslime betrug vierzehn. BAIḌ. I, p. ٩٣ Z. 24. IBN HIŠÂM I, p. ٥٠٦ f. werden die Namen derselben genannt.

[4] BAIḌ. I, p. ١٨٤ Z. 17.

p. ١٩٨—٢٧٠ enthält eine Menge von Aussprüchen Muhammeds über die Notwendigkeit und Erspriesslichkeit des heiligen Krieges. Darunter finden sich die Worte p. ٢٠٦ Z. 8 v. u. اَلْجَنَّةُ تَحْتَ بَارِقَةِ السُّيُوفِ „Das Paradies liegt unter den blitzenden Schwertern". Nach einer Tradition bei BUḪÂRÎ I, كتاب الايمان p. ١٤ Z. 4—2 v. u. wurde der Gottesgesandte gefragt, welches Werk das vorzüglichste sei. Er antwortete: Der Glaube an Gott und an seinen Gesandten. Darauf fragte man: Was kommt dann? Er antwortete: اَلْجِهَادُ فِى سَبِيلِ اللّٰهِ Der Kampf im Wege Gottes.[1]

Muhammeds Gottesbegriff ist ein starrer Monotheismus. Bei der konsequenten Durchführung desselben erwuchs für ihn die Aufgabe, wie zum arabischen Heidentum, so auch zu den christlichen Dogmen Stellung zu nehmen. Diejenigen, gegen welche sich seine Polemik besonders richtet, sind die Lehre von der Trinität und von der Gottessohnschaft Christi.

Sûre 4, 169 wendet sich Muhamed an die Christen mit den Worten: „Saget nicht ثَلَاثَةٌ drei (Gottheiten)." 5, 77 heisst es von ihnen: „Das sind Ungläubige, welche sagen: إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ Allah ist der dritte von dreien." 5, 116 wird Allah am Tage des Gerichts fragen: „O Jesus (ʿÎsâ[2]), Sohn der Maria (Marjam[3]), hast du zu den Menschen gesagt: Nehmet mich und meine Mutter إِلٰهَيْنِ مِنْ دُونِ ٱللَّهِ

[1] Darauf fragte man: Was kommt dann? Er antwortete: Die vorschriftsmässige Wallfahrt.

[2] Wenn BAIḌÂWÎ I, p. ٧١ Z. 20 schreibt وَعِيسَى بِالعِبْرِيَّةِ إِيشُوع „ʿIsâ lautet im Hebräischen 'Îšû'", so giebt er zwar nicht für das korânische ʿÎsâ, wohl aber für den wirklichen Namen 'Ιησοῦς die hebräische Form יֵשׁוּעַ, welche, aus יְהוֹשֻׁעַ kontrahiert, nach dem Exil gebräuchlich wurde, richtig an.

Das korânische ʿÎsâ entspricht vielmehr dem hebräischen עֵשָׂו Esau, dem Namen des Bruders des Jakob=Israel. Weil dessen Nachkommen den Israeliten als dem Volke der Verheissung in der Geschichte feindlich gegenüberstanden, karrikierten die späteren Juden den Namen „Jesus" in „Esau". Muhammed nahm denselben in der Form ʿÎsâ von den Juden an, ohne sich der von ihnen damit verbundenen üblen Bedeutung bewusst zu sein. Vgl. dagegen C. A. NALLINO, Chrestom. Qorani Arab. p. 49.

[3] Falsch ist die von BAIḌ. ebd. gegebene etymologische Erklärung وَمَرْيَمُ بِمَعْنَى الخَادِم „Marjam bedeutet die Dienerin". Es ist vielmehr das hebräische מִרְיָם Mirjâm „die Bittere, Betrübte", aram. מַרְיָם, griech. Μαριάμ.

zu zwei Göttern ausser Allah?“ Wie wir aus dieser Stelle ersehen, erschien Muhammed die Trinität in der Form des Tritheismus, indem nach seiner Ansicht von den Christen drei Gottheiten verehrt wurden: Allah, Jesus und Maria,[1] die zusammen eine Familie, bestehend aus Vater, Mutter und Sohn, bildeten. Bei der göttlichen[2] Verehrung, welche der Maria als der ϑεοτόκος[3] „Gottgebärerin“ in der morgenländischen Kirche vielfach zu teil wurde, lag für ihn dieser Irrtum gewiss nahe.

Muhammed macht gegen die Gottheit Christi und der Maria eine Reihe von Argumenten geltend, die jedoch für Christum bei der

---

[1] Welche Momente für Muhammed bestimmend gewesen sein mochten, die Maria dem heiligen Geist zu substituieren, hierüber finden sich einige Andeutungen bei C. F. GEROCK, Versuch einer Darstellung der Christologie des Korân. Hamburg und Gotha 1839. S. 76f. sowie E. SAYOUS, Jésus-Christ d'après Mahomet ou les notions et les doctrines musulmanes sur le christianisme. Paris—Leipzig 1880 p. 60f.

[2] In dem bei den früheren orientalischen Christen (Syrern, Persern, Ägyptern) sowie bei den muhammedanischen Schriftstellern sehr beliebten Evangelium infantiae Arabicum Cap. XVI u. XVII (C. DE TISCHENDORF, Evangelia apocrypha. Ed. alt. Lipsiae 1876. p. 188f.) wird erzählt, wie eine vom Satan besessene Frau dadurch, dass sie das (mit den Eltern auf der Flucht nach Ägypten befindliche) Jesuskind auf ihre Arme nimmt, geheilt wird und ebenso in derselben Stadt ein mit Aussatz behaftetes Mädchen dadurch, dass es sich mit dem Waschwasser des Kindes wäscht, worauf die Leute sagten: „Es ist kein Zweifel, dass Joseph, Maria und jener Knabe Götter sind, nicht Menschen“ (im arabischen Grundtext lauten die Worte: لا شكَّ أن يوسُفَ ومريمَ والصَّبِيَّ هم آلِهَةٌ وليس أناسٌ J. C. THILO, Codex apocryphus Novi testamenti. Lipsiae 1832. p. 82). Wir dürfen wohl annehmen, dass diese Legende nur in solchen Kreisen entstehen konnte, in denen die göttliche Verehrung der Maria bereits im Schwange war. Falls Muhammed von dieser Legende Kunde erhalten hat (was jedoch fraglich ist, da er dann wohl im Korân näher darauf eingegangen wäre), so kann hierdurch seine Ansicht, dass Maria von den Christen für eine Gottheit angesehen werde, nur bestärkt worden sein.

[3] Diese Bezeichnung begegnet uns zuerst im Jahre 348 bei CYRILL, Bischof von Jerusalem, Catechesis X, 146 (J. P. MIGNE, Patr. Ser. I, Tom. 33, p. 685) in folgendem Zusammenhang:

Πολλαὶ τυγχάνουσιν ἀληθεῖς, ἀγαπητοί, περὶ Χριστοῦ μαρτυρίαι. Μαρτυρεῖ Πατὴρ οὐρανόθεν περὶ τοῦ Υἱοῦ μαρτυρεῖ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον καταβαῖνον σωματικῶς ἐν εἴδει περιστερᾶς· μαρτυρεῖ Γαβριὴλ ὁ ἀρχάγγελος τὴν Μαριὰμ εὐαγγελιζόμενος μαρτυρεῖ Παρθένος ἡ Θεοτόκος.

nach den christlichen Bekenntnissen mit seiner göttlichen verbundenen menschlichen Natur — er ist Gottmensch — nicht stichhaltig sind und in nichts zusammenfallen. So nimmt er 5, 79 daran Anstoss, dass er der Speise bedurft habe. Nach V. 76 habe der Messias *al-masîḥ*[1]) gesagt: „O Kinder Israels, dienet Allah, meinem und eurem Herrn![2] Wer Allah ein Wesen beigesellt, dem hat Allah das Paradies verwehrt, und seine Wohnung wird das Höllenfeuer sein". Übrigens lässt sich ein solcher Ausspruch im Munde Christi nirgends nachweisen; derselbe ist also jedenfalls zu denjenigen Stellen zu zählen, welche die Christen nach Muhammeds Ansicht aus ihren Offenbarungsschriften entfernt haben. V. 19 heisst es: „Wer könnte Allah verhindern, wenn er den Messias, Sohn der Maria, seine Mutter und diejenigen, welche auf der Erde sind, alle vernichten wollte?" Die Vernichtung von Christi Existenz durch Gott würde bei der Wesensgleichheit beider mit der Vernichtung Gottes, seines eigenen Selbst gleichbedeutend sein. Der innere Widerspruch, auf den die aus Muhammeds Annahme gezogene Konsequenz hinausläuft, liegt klar zu Tage.

Da es sich in der Trinität keineswegs um drei selbständig neben einander bestehende Gottheiten handelt, sondern um ein und dasselbe göttliche Wesen, das sich nur in dreifacher Beziehung geoffen-

---

[1] Die von den Kommentatoren versuchten Erklärungen dieses Wortes sind zu originell, um an dieser Stelle übergangen zu werden. Zu der Verbindung اَلْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ *al-masîḥ 'Îsâ ibn Marjam* Sûre 3, 40 bemerkt Baid. I, p. ١٥٦ Z. 1—3: *al-masîḥ* ist sein cognomen (لَقَب *láḳab*. Vgl. Caspari, Arab. Gr. § 195 Anm. b). Seine Grundform im Arabischen ist *mašîḥ* und seine Bedeutung „der Gesegnete". Ihre Ableitung erfolgt von *al-masḥ*

1. weil er مُسِحَ berührt wurde
   a. mit dem Segen oder
   b. mit dem, was ihn von den Sünden reinigte.
2. Oder مَسَحَ العرضَ er durchwanderte die Erde, ohne an einem Orte zu bleiben.
3. Oder مسحه es berührte ihn Gabriel.

مَسِيحٌ ist aber das hebräische מָשִׁיחַ „Gesalbter" (aram. מְשִׁיחָה, syr. ܡܫܝܚܐ äth. መሲሕ), dessen gräcisierte Form Μεσσίας, verbunden mit der griechischen Übersetzung Χριστός Jesu Joh. 1, 41; 4,25 beigelegt wird.

[2] Vgl. 5, 117.

bart hat, so wird durch diese Vorstellung die Idee von der Einheit Gottes nicht alteriert, sondern vielmehr vertieft. Gottes Trinität bleibt für alle Zeiten ein erhabenes Mysterium, das wir ebenso wenig wie Gottes Wesen mit unserm beschränkten Verstande begreifen noch in armselige Worte kleiden können, das wir jedoch im Glauben erfassen, und vor dem wir uns anbetend beugen.

Auch die einflussreiche Stellung, welche die Juden ihren Schriftgelehrten, die Christen ihren Mönchen einräumten, erschien Muhammed wie eine Beeinträchtigung und Abschwächung der Autorität Gottes, so dass er von ihnen 9, 31 behauptet, sie hätten jene ausser Allah zu أَرْبَابًا Herren[1] angenommen. Wie aus dem Zusatz bei Baiḍ. I, p. ٣٨٤ Z. 19f. „dadurch, dass sie ihnen gehorchen, indem sie verbieten, was Allah erlaubt hat, und indem sie erlauben, was Allah verboten hat" hervorgeht, bezieht sich der ihnen gemachte Vorwurf darauf, dass sie den Aussprüchen der Schriftgelehrten und Mönche, selbst wenn sie sich mit Gottes Verordnungen im Widerspruch befanden, dennoch Folge leisteten und jenen im Verhältnis zu diesen also höheren Wert beilegten.

Die Perhorrescierung der Bezeichnung Christi als Gottes Sohn, mit der Muhammed zuweilen die Polemik gegen die Juden wegen der gleichen dem Esra[2] (عُزَيْرٌ ʿUzair) beigelegten Benennung Sûre 9, 30 sowie gegen die Götzendiener wegen der Verehrung der Engel als Allahs Töchter verbindet 6, 100; 2, 110, erklärt sich daraus, dass er, wie sich aus der Bemerkung: „Nicht hat Allah صَاحِبَة eine Frau" 6, 101; 72, 3 ergiebt, an eine fleischliche Zeugung dachte. Eine solche Anschauung jedoch, der zufolge Gott oder der heilige Geist bei der Maria, der Mutter Jesu, die Funktion des Mannes vollzogen habe, hat weder in der Schrift noch in einem der kirchlichen Bekenntnisse

[1] Vgl. 3, 57.

[2] Es ist der bekannte Priester und Schriftgelehrte, welcher im Jahre 458 v. Chr. einen Exulantenzug nach Jerusalem führte und zusammen mit Nehemia den jüdischen Gottesdienst reformierte.

Die Veranlassung zu dieser Anschauung Muhammeds, für die sich sonst keine historischen Belege beibringen lassen, mag das hohe Ansehen gewesen sein, in welchem Esra bei den Juden stand.

einen Stützpunkt und wäre für ein christliches Bewusstsein eine ganz horrende Vorstellung. Überall, wo von einer Zeugung Christi die Rede ist, will dieselbe nur im metaphysischen Sinne als eine aus dem Wesen Gottes von Ewigkeit her bestehende verstanden sein.

Muhammed sagt von den Christen 19, 91: „Sie sagen: Der Erbarmer hat sich ein Kind genommen. Ihr seid zu einer schweren That gelangt. 92 Es ist nahe daran, dass infolgedessen die Himmel zerreissen, die Erde sich spaltet und die Berge in Zertrümmerung zusammenstürzen, 93 dass sie dem Erbarmer ein Kind zuschreiben, während es sich für den Erbarmer nicht geziemt, sich ein Kind zu nehmen.“ Vgl. 19, 36; 17, 111; 18, 3; 112, 3. 4, 169 „Allah ist ein hinreichender Leiter (وَكِيل)“; er bedarf bei der Erhaltung der Dinge nicht der Unterstützung durch einen Nachfolger. Ihm gegenüber seien alle seine Geschöpfe weiter nichts als dienende Wesen und nehmen als solche nur eine untergeordnete Stellung ein, die durch den Ausdruck „Sohn Allahs“ verwischt werde. 19, 94 „Es giebt keinen in den Himmeln und auf der Erde, der nicht zum Erbarmer عَبْدًا als Diener käme. Er hat sie berechnet und gezählt. 95 Sie alle werden am Tage der Auferstehung allein (ohne Helfer) zu ihm kommen.“ Auch Jesus sei nur عَبْدٌ ein Diener,[1] den Gott (durch das Prophetentum) begnadigt habe 43, 59. 3, 73 „Es geziemt sich nicht für einen Menschen, dass, wenn ihm Gott die Schrift, die Weisheit und das Prophetentum giebt, er dann zu den Menschen sagt: Seid meine Diener ausser Gott! sondern: Werdet Meister darin, dass ihr die Schrift lehrt und durchforscht!“ Jesus sei nur ein Gesandter[2] (رَسُول *rasûl*)“ wie die Gesandten, welche ihm vorangegangen seien 5, 79.

Im übrigen legt Muhammed der Maria und Jesu einen hohen Grad sittlicher Vollkommenheit bei, wenn er nach der Geburt der

[1] 4, 170 „Nicht ist der Messias zu stolz, um ein Diener Gottes zu sein“ enthält vielleicht eine Anspielung auf Phil. 2, 7. Matth. 20, 28 (=Marc. 10, 45).

[2] Dieselbe Bezeichnung steht von ihm 3, 43. 46; 61, 5; 5, 111. Vgl. Christi Ausspruch von sich: „der (nämlich Gott) mich gesandt hat“ Matth. 10, 40. Luc. 4, 18 (=Jes. 61, 1); 10, 16. Joh, 5, 23; 6, 29. 39; 7, 33; 12, 45; 13, 20; 16, 5. Ferner „Gott sandte seinen Sohn“ Röm. 8, 3. Gal. 4, 4. I Joh. 4, 9.

ersteren deren Mutter zu Gott die Worte sprechen lässt 3, 31: „Ich empfehle sie und ihre Nachkommen vor dem gesteinigten Satan[1] deinem Schutze.“ Von Jesus sagt der Engel bei seiner Verkündigung, er werde zu den Gott nahe Stehenden 3, 40, zu den Guten (صَالِحُونَ) gehören V. 41.

Auch die von den Juden und Christen angenommene Selbstbezeichnung als أَبْنَآءُ ٱللَّهِ وَأَحِبَّآؤُهُ „Söhne[2] Gottes und seine Geliebten[3]“ beanstandet Muhammed. Denn ständen sie zu ihm in einem so innigen Verhältnis, so würden sie gewiss keine Sünden begehen, um derenwillen sie von Gott gestraft würden. Vielmehr seien sie unter seinen Geschöpfen nur بَشَرٌ Menschen 5, 21.

Indessen übersieht Muhammed hierbei auch den pädagogischen Zweck der Strafen, die Gott den Frommen gegenüber anwendet, um sie zu läutern und zum Gehorsam gegen sich zu erziehen. Vgl. Prov. 3, 12. Hiob 4, 17f. Hebr. 12, 5—11.

In Übereinstimmung mit dem christlich-orthodoxen Dogma lehrt auch Muhammed die jungfräuliche Geburt Jesu. Sûre 4, 155 nennt er die Rede der Juden von der Hurerei[4] der Maria eine furchtbare Schmähung. Die Erzählung von Jesu Verkündigung 19, 16—22 stimmt mit dem biblischen Bericht Luc. 1, 26—38 den Hauptzügen nach im wesentlichen überein. Sûre 19, 16 sagt Gott zu Muhammed: „Gedenke in dem Buche (dem Ḳorân) der Maria, als sie sich von ihren Angehörigen nach einem nach Osten gelegenen Orte[5] ent-

---

1 Hierher gehört die bereits oben S. 72 angeführte Tradition Baiḍ. I, p. ١٥٣ Z. 13f.

2 Den Ausdruck „Kinder Gottes“, welcher im Alten Testament den Juden als dem auserwählten Volke der Verheissung beigelegt wird Ex. 4, 22. Deut. 14, 1f. Jes. 1, 2. 4; 30, 1. 9; 63, 8. Jer. 3, 14; 31, 20 und sich im Neuen Testament an Stellen findet wie Matth. 5, 9. Luc. 6, 35. Joh. 1, 12. Röm. 8, 14. 16. 17. Gal. 3, 26; 4, 6. 7. Phil. 2, 15. I Joh. 3, 1. 2; 5, 2, dient zur Bezeichnung des Verhältnisses innigster Gemeinschaft, in das Gott den einzelnen durch freie Gnadenwahl zu sich gesetzt hat.

3 Gottes Geliebte werden genannt die Israeliten (יְדִידִים) Ps. 60, 7; 108, 7 vgl. 127, 2, Röm. 11, 28 (Peš. ܡܚܒܒܐ), Benjamin (יְדִיד יְהוָה) Deut. 33, 12, Abraham (אֹהֵב) Jes. 41, 8, die Christen Col. 3. 12. I Thess. 1, 4. II Thess. 2, 13.

4 Vgl. H. Laible, Jesus Christus im Thalmud. Berlin 1891. S. 9—39.

5 des Tempels oder ihres Hauses Baiḍ. I, p. ٥٧٨ Z. 11.

fernte. 17 Da legte sie fern von ihnen den Schleier ab. Da sandten wir zu ihr unsern Geist (Gabriel). Er erschien ihr als ein vollkommener Mann.[1] 18 Sie sprach: Ich nehme vor dir zum Erbarmer meine Zuflucht. Wenn du Gott fürchtest, (so mögest du mir nicht nahen). 19 Er sprach: Ich bin nur der Gesandte deines Herrn, um dir einen (von Sünden) reinen Sohn zu schenken[2]. 20 Sie antwortete: Wie sollte mir ein Sohn werden, da mich kein Mann berührt hat[3] und ich keine Hure bin? 21 Er sagte: So spricht dein Herr: Es ist bei mir ein Leichtes. Wir wollen ihn zu einem آيَةً Zeichen[4] (unserer Macht) für die Menschen und zu einem Erbarmen von uns setzen. Es ist eine beschlossene Sache. 22 Da wurde sie mit ihm (dem verheissenen Sohn) schwanger." Wie sich Muhammed den Akt der Empfängnis dachte, sehen wir aus den Worten Gottes an ihn 21, 91[5]: „(Gedenke) derjenigen, welche فَرْجَهَا ihre Scham be-

[1] Als Parallele hierzu erweist sich Pseudo-Matthaei evangelium Cap. IX, 2 (TISCHENDORF, Evangelia apocrypha. p. 71): „Als Maria mit ihren Fingern an dem Purpur zum Tempelvorhange arbeitete, trat zu ihr ein Jüngling herein von unbeschreiblicher Schönheit. Bei seinem Anblick fürchtete sie sich und erbebte. Er aber sprach zu ihr: Fürchte dich nicht, Maria! Du hast Gnade bei Gott gefunden: Siehe du wirst in deinem Schosse empfangen und einen König gebären, welcher nicht nur auf Erden, sondern auch im Himmel gebieten und bis in alle Ewigkeit herrschen wird.

[2] C. F. GEROCK a. a. O. S. 36—38 und G. RÖSCH in einer Abhandlung „die Jesusmythen des Islam". Theol. Stud. u. Krit. 49. Jahrgang. Gotha 1876. S. 432 f. glauben, aus dieser Darstellung folgern zu können, dass Muhammed den Engel Gabriel für den leiblichen Vater Christi gehalten habe, eine Ansicht, welcher von F. W. C. UMBREIT, Theol. Stud. u. Krit. 14. Jahrg. Hamburg 1841., S. 259 f., G. WEIL, Muhammed d. Prophet. S. 193 f. Anm. S. 299 und W. MUIR, The life of Mahomet. II, p. 280 widersprochen wird.

[3] Ebenso lauten ihre Worte 3, 42 in einer zweiten Version dieser Verkündigungsgeschichte V. 40—44.

[4] 43, 59 zu einem مَثَلًا „Gleichnis" (unserer Macht) für die Kinder Israels. GEROCK a. a. O. S. 100 versteht unter مَثَلًا das „Beispiel" im Sinne von „Vorbild", indem Jesus nicht nur durch seine Lehre, sondern auch durch dieses auf die Menschen gewirkt habe S. 51.

[5] In der Parallelstelle 66, 12 bezieht sich das Suff. masc. in فِيهِ nach BAIḌ. II, p. ٢٤٣ Z. 2 auf فَرْجَهَا, wenn nicht wie 21, 91 ebenfalls فِيهَا nämlich „in Maria" zu lesen ist.

wahrt hatte. Da bliesen wir in sie von unserm Geiste“ ǦAL. II, p. ٩٧ Z. 12—10 v. u. „d. i. Gabriel; als er in den Busen ihres Gewandes blies, da wurde sie mit Jesu schwanger[1]“.

Darin, dass Jesus ohne einen leiblichen Vater auf Gottes Befehl durch sein blosses Wort كُنْ „Sei!“ entstand, wird er Sûre 3, 52 mit Adam verglichen, wo IBN HIŠÂM I, p. ٤٠٩ Z. 9—8 v. u. die bedeutsamen Worte hinzufügt: „Die Schöpfung Jesu ohne Mann ist nicht wunderbarer als diese.“ Diese Beziehung wird von einigen Erklärern, so von BAIḌ. I, p. ١٥٤ Z. 17 f., ǦAL. I, p. ١٥٣ Z. 7 f. v. o. ZAM. I, p. ١٢١ Z. 11 f. v. o., der Bezeichnung Jesu als كَلِمَةٌ مِنَ ٱللّٰهِ „Wort[2] (*kálima*) von Gott“ Sûre 3, 34. 40, كَلِمَتُهُ „sein Wort“ 4, 169 zu Grunde gelegt. Dann aber könnte dieselbe mit demselben Recht auch dem ersten Menschen beigelegt werden, da auch er durch Gottes Wort geschaffen wurde. Unseres Erachtens haben wir in der Bezeichnung Jesu als „das Wort von Gott“ den johanneischen Begriff ὁ λόγος[3] vor uns, welcher im Anfang bei Gott war Joh. 1, 1—3 und in Christo Fleisch wurde V. 14.

Sûre 2, 81 u. 254 sagt Gott von Jesus أَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ „Wir stärkten ihn mit dem heiligen Geist.“ Nach BAIḌ. I, p. ٧١ Z. 24—26 hat hier der Ausdruck „heiliger Geist“ bei den Muslimen folgende Erklärungen gefunden, von denen unseres Erachtens jedoch keine der von Muhammed damit verbundenen Vorstellung entspricht:

1. „Er meint Gabriel“.

2. „Es wird auch erklärt „der Geist Jesu“, und er legt ihm denselben bei“

a) „wegen seiner Reinheit von der Berührung des Satans“

b) „oder wegen seines Ansehens bei Gott, weswegen er (Gott) ihn (Jesum) sich selbst verbunden hat“

---

[1] Ähnlich MAS'ÛDÎ I, p. 122, welcher das damalige Alter der Maria auf 17 Jahre angiebt.

[2] Überhaupt hat dieser Begriff bei den Muhammedanern viele Erklärungen gefunden, von denen MARRACCI, Ref. p. 116—119 einige zusammenstellt.

[3] Derselbe ist auch in der arabischen Bibelübersetzung mit ٱلْكَلِمَةُ wiedergegeben. Vgl. noch GEROCK a. a. O. S. 43 f.

c) „oder weil nichts mit ihm zu thun gehabt haben die Lenden (des Mannes) noch auch die Mutterleiber der Menstruierenden.“

3. „Oder das Evangelium.“

4. „Oder der erhabene Name Gottes, durch welchen er (Jesus) die Toten lebendig machte.“

Es ist vielmehr derselbe Geist, von dem Gott allen Gläubigen mitteilt, um sie im Heilsstande zu befestigen, wie es Sûre 58, 22 heisst: „Er hat in ihre Herzen den Glauben geschrieben وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ und sie mit Geist von sich gestärkt“. 4, 169 wird Jesus selber رُوحٌ مِنْهُ „Geist von ihm (Gott)“ genannt, BAIḌ. I, p. ٢٤٣ Z. 7 „weil er die Toten oder die Herzen lebendig machte“. An allen diesen Stellen scheint das Wort „Geist“ mehr in abstraktem Sinne[1] als wirksame Kraft Gottes verstanden werden zu müssen und also nicht wie sonst in Beziehung zur Person Muhammeds den Engel Gabriel zu bezeichnen. Man könnte nun leicht versucht sein zu meinen, dass Muhammed hinsichtlich der Stärkung Jesu durch den heiligen Geist der Matth. 3, 16f. berichtete Vorgang bei der Taufe vorgeschwebt habe. Gegen diese Annahme spricht jedoch Sûre 5, 109, da hier Jesus in Kraft desselben Geistes schon im zartesten Kindesalter prophetische Worte spricht. Vielmehr werden wir zur Erklärung auf Sûre 21, 91; 66, 12 zurückgehen, wo Gott, wie erwähnt, bei der Empfängnis der Maria von seinem Geiste in sie hineinbläst.

Die Art, wie Muhammed den Kreuzestod Christi bestreitet, lässt deutlich christlich-häretische Spuren durchblicken. Sûre 4, 156 „Die Juden sagten: Wir haben den Messias Jesum Sohn der Maria, den Gottesgesandten, getötet. Aber sie haben ihn nicht getötet noch gekreuzigt, sondern er erschien ihnen ähnlich. Diejenigen, welche über ihn verschiedener Meinung waren (nämlich die Christen[2]), waren im Zweifel darüber (ob die Juden ihn wirklich getötet hätten). Sie hatten hiervon keine (sichere) Kenntnis, sondern folgten der Vermutung. Aber sie (die Juden) haben ihn nicht wirklich getötet,

[1] Vgl. auch GEROCK S. 44—46.

[2] So auch RÖSCH a. a. O. S. 453. Vgl. hierzu ŠAHRASTÂNÎ I, p. ١٨٢ Z. 2f. v. o. Z. 9—8 v. u., wo die Behauptung der Christen angeführt wird, das Töten habe sich nicht auf den göttlichen, sondern nur auf den menschlichen Teil Jesu erstreckt.

sondern Gott hat ihn zu sich erhöht. Gott ist mächtig, weise". Die muslimischen Erklärer denken bei demjenigen, welcher, von Gott mit Christi Gestalt bekleidet, an seiner Stelle gekreuzigt wurde, entweder an einen sich ihm hierzu freiwillig anbietenden Jünger oder an einen ihn verratenden Heuchler (Judas) oder an einen Juden, namens Ṭîṭânûs,[1] welcher in das Haus ging, wo sich Christus aufhielt, ihn aber nicht fand. Den beiden letzteren habe Gott Ähnlichkeit mit Christo verliehen, so dass sie von den Juden für diesen gehalten, gegriffen und gekreuzigt seien. BAIḌ. I, p. ٢٤٠ Z. 9—12. ZAM. I, p. ١٩٨ Z. 5—2 v. u.

Nach der Gnosis des BASILIDES[2] (um 120—130 Lehrer in Alexandrien) kreuzigten die Juden an Stelle des Jesus, der, ohne zu leiden, in den Himmel ging, den Simon von Kyrene, mit dem er seine Gestalt vertauscht hatte.

Ob wir Muhammed Sûre 4, 156 die Tendenz unterschieben dürfen, mit seiner Polemik gegen die Ansicht von der Kreuzigung Christi gleichzeitig dem christlichen Dogma von dessen stellvertretendem

[1] RÖSCH a. a. O. S. 450 hält diesen Namen für die Verlängerung des im Evangelium infantiae Arabicum Cap. XXIII (TISCHENDORF, Evang. apocr. p. 192 f.) erwähnten Titus, eines Räubers, welcher seinen Genossen Dumachus bewog, die auf der Flucht nach Ägypten befindlichen Eltern Jesu mit dem Kinde unbehelligt ziehen zu lassen. Bei dieser Gelegenheit prophezeit Jesus seiner Mutter, dass nach dreissig Jahren die Juden ihn in Jerusalem kreuzigen würden und mit ihm Titus zu seiner Rechten und Dumachus zu seiner Linken, worauf Titus ihm in das Paradies vorangehen werde.

[2] Die hierauf bezügliche Stelle bei EPIPHANIUS, Adversus haereses. Lib. I, Tom. II, haer. XXIV, 3 (MIGNE, Patr. Ser. I, Tom. 41, p. 312) lautet folgendermassen: Δραματουργεῖ δὲ ἡμῖν ἄλλην δραματουργίαν ὁ δεύτερος μιμολόγος ἐν τῷ περὶ σταυροῦ λόγῳ Χριστοῦ· οὐχὶ Ἰησοῦν φάσκων πεπονθέναι, ἀλλὰ Σίμωνα τὸν Κυρηναῖον . . . καὶ φησὶν, ἐκεῖνον ἐν τῷ βαστάζειν τὸν σταυρὸν μεταμεμορφωκέναι εἰς τὸ ἑαυτοῦ εἶδος, καὶ ἑαυτὸν εἰς τὸν Σίμωνα, καὶ ἀντὶ ἑαυτοῦ παραδεδωκέναι Σίμωνα εἰς τὸ σταυρωθῆναι. Ἐκείνου δὲ σταυρουμένου, ἑστήκει κατάντικρυς ἀοράτως ὁ Ἰησοῦς, καταγελῶν τῶν τὸν Σίμωνα σταυρούντων. Αὐτὸς δὲ ἀνέστη εἰς τὰ ἐπουράνια, παραδοὺς τὸν Σίμωνα ἀνασκολοπισθῆναι, καὶ ἀπαθῶς ἀνεχώρησεν εἰς τὸν οὐρανόν. Ὁ δὲ Σίμων αὐτὸς ἐσταυρώθη, καὶ οὐχ ὁ Χριστός. Ἰησοῦς γὰρ, φησὶν, ἀναπετασθεὶς εἰς τὸν οὐρανὸν, διῆλθε πάσας τὰς δυνάμεις, ἕως ἂν ἀποκατέστη πρὸς τὸν ἴδιον αὐτοῦ Πατέρα.

Opfertode die Spitze abzubrechen, erscheint uns fraglich. Er würde sich dann wohl bestimmter ausgedrückt haben.

Dass der Erhöhung Jesu vor jener Kreuzigungsscene sein natürlicher Tod[1] als vorangegangen oder mit ihr zusammenfallend zu denken ist, ergiebt sich aus Sûre 3, 48, wo Gott zu ihm spricht: إِنِّى مُتَوَفِّيكَ „Ich werde dich sterben lassen, dich zu mir erhöhen und dich von den Ungläubigen reinigen." Beim Endgericht wird Jesus zu Gott sprechen 5, 117: لَمَّا تَوَفَّيْتَنِى „Nachdem du mich hast sterben lassen, bist du der Wächter über sie (die Menschen) gewesen." Nach 3, 138 sind vor Muhammed alle Gottesgesandten gestorben. Jesus war für Muhammed nur بَشَر ein Mensch 3, 73 und als solcher ebenfalls dem Tode unterworfen vgl. 21, 36, wie er 19, 34 selber von sich sagt: „Der Friede über mir an dem Tage, wo ich geboren bin, وَيَوْمَ أَمُوتُ und an dem Tage, wo ich sterbe, und an dem Tage, wo ich lebend auferweckt werde.

## § 9. Eschatologie.

Die Vorstellung von einem Jenseits und einem Fortleben der Seele nach dem Tode war den heidnischen Arabern keineswegs unbekannt. MASʿÛDÎ III, p. 256 berichtet: „Von den Arabern zur Zeit der Unwissenheit . . . . glaubten die einen an die Auferweckung und Auferstehung und hielten für sicher, dass Gott den Gehorsamen belohnen und den Ungehorsamen bestrafen werde." Nach ABÛ 'L-FARAǦ[2] beobachteten einige von ihnen die Sitte, an dem Grabe des Verstorbenen dessen Kamelin zu opfern, damit er bei der Auferstehung nicht zu Fuss zu gehen brauche. Bei ŠAHRASTÂNÎ II, p. ۴۲۳ Z. 8—7 v. u. lesen wir: „Unter den Arabern gab es einige, welche an die Seelenwanderung (تَنَاسُخ *tanâsuḫ*) glaubten. Denn sie sagten: Wenn der Mensch gestorben oder getötet ist, so vereinigt sich das Blut des Gehirns und Teile seines Baus, und es erhebt sich ein Vogel *Hâma*. Dann kehrt er zum Grabeshügel alle hundert Jahre zurück."

---

[1] Über diese Frage vgl. auch GEROCK S. 59—65 und RÖSCH S. 453f.

[2] bei E. POCOCK, Spec. hist. Arab. p. 4.

Indessen die grosse Mehrzahl mochte sich um ein Jenseits wenig oder garnicht kümmern. Muhammed sagt von ihnen Sûre 16, 108; 14, 3, sie zögen das irdische Leben[1] (اَلْحَيَوةُ ٱلدُّنْيَا *al-ḥajâtu 'd-dúnjâ*) dem Jenseits (اَلْآخِرَةُ *al-âḫiratu*) vor. 6, 29 „Sie sprechen: Es giebt kein Leben ausser unserm irdischen Leben, und nicht werden wir auferweckt werden." 44, 34 „Das Ende ist nichts anderes als unser erster Tod." Die Lebensanschauung der Mekkaner war, wie dies in kaufmännischen Kreisen mehr als in andern Erwerbszweigen der Fall zu sein pflegt, krasser Materialismus. Ihr Streben war auf Gelderwerb gerichtet, wobei ihnen das Wohl und Wehe anderer ziemlich gleichgültig war. Ihnen gegenüber galt es, mit aller Entschiedenheit an der Vorstellung von dem Tage der Rechenschaft[2] und einer jenseitigen Vergeltung festzuhalten, um auf dieser Basis die Vorschriften einer neuen Lebensnorm aufzubauen. Bei keiner andern Religion finden wir den Schwerpunkt so sehr ins Jenseits gelegt wie im Islâm, den wir darum wohl nicht mit Unrecht „die Religion des Jenseits" nennen könnten.

Muhammed führt den Ungläubigen die Nichtigkeit und den geringen Wert des irdischen Lebens vor Augen. Er nennt es „das dahineilende (اَلْعَاجِلَةُ)" 75, 20; 76, 27; 17, 19, „einen kurzen Genuss" 13, 26; 9, 38, „einen Genuss der Täuschung" 3, 182; 57, 20, „ein Spiel und ein Ergötzen (لَعِبٌ وَلَهْوٌ)" 6, 32; 47, 38; 57, 19.

Er misst dem Glauben an den letzten Tag (اَلْيَوْمُ ٱلْآخِرُ) solche Wichtigkeit bei, dass er ihn mit dem Glauben an Gott in die engste Verbindung bringt 2, 228. 232; 65, 2; 9, 18f. 44; 3, 110; 4, 43. 62. 160; 58, 22; 24, 2; 60, 6; 2, 266; 4, 42; 9, 29. 45.

Die Ungläubigen sagten: „Sollten wir, wenn wir gestorben und

---

[1] Hierfür finden sich im Korân noch die Bezeichnungen هٰذِهِ ٱلْحَيَوةُ ٱلدُّنْيَا 3, 113; 20, 75; 40, 42 sowie mit Ergänzung des Nomens اَلْحَيَوةُ: häufig هٰذِهِ ٱلدُّنْيَا, ٱلدُّنْيَا 28, 42 (in derselben Bedeutung das Masculinum هٰذَا ٱلْأَدْنَى 7, 168, wo أَدْنَى die Steigerungsform ist von دَانٍ, dem Nom. ag. von دَنَى „nahe sein"), هٰذِهِ 17, 34; 11, 101, اَلْأُولَى „das erste" 53, 25; 28, 70 (im Gegensatz zu اَلْآخِرَةُ „das letzte, zukünftige, jenseitige").

[2] يَوْمُ ٱلْحِسَابِ 38, 15. 25. 53; 40, 28.

Staub und Knochen[1] geworden sind, wieder auferweckt[2] werden und unsere alten Väter?" 56, 47f.; 37, 16f.; 27, 69 vgl. 23, 83f.; 19, 67; 50, 2f.;[3] 37, 51.[4] Sie nannten Muhammeds Ausführungen hierüber أَسَاطِيرِ الأَوَّلِينَ „die Fabeln der Alten" 23, 85; 27, 70, eine gegen Gott erdichtete Lüge, die Rede eines Rasenden 34, 8 und forderten ihn auf, er solle, wenn er die Wahrheit sage, ihre verstorbenen Väter herbeibringen 44, 35; 45, 24. Muhammed sucht die Möglichkeit einer Wiederbelebung der Toten durch den Hinweis auf die Schöpfung des Menschen durch Gott darzuthun 22, 5; 36, 77—79; 56, 57—62; 86, 5—10; 75, 37—40; 45, 25; 30, 10; 20, 57 und begegnet ihrem Zweifel hinsichtlich einer neuen Schöpfung 17, 52. 100; 13, 5; 32, 9 mit der Frage Gottes, ob sie etwa glaubten, dass er infolge der ersten Schöpfung zu ermüdet sei, um eine zweite vornehmen zu können 50, 14. Er verweist sie auf die Allmacht Gottes, wie sie sich an der durch den Regen belebten toten Erde, aus welcher Getreide und Bäume hervorsprossen[5] 50, 9—11; 36, 32f.; 43, 10; 41, 39; 22, 5f.; 30, 49; 16, 67; 30, 18; 35, 10; 7, 51 sowie an der Hervorbringung des Feuers aus dem Baume 56, 72; 36, 79f. offenbare.

Auf die an ihn gerichtete Frage, wann اَلسَّاعَة *as-sâ'a* „die Stunde[6] (der Auferstehung)" 79, 42; 33, 63 und يَوْمُ ٱلدِّين *jaumu*

---

[1] Ibn Hišâm I, p. ٢٣٨ Z. 2 v. u. — ٢٣٩ Z. 2 v. o. berichtet folgenden Vorfall: „Ubajj ibn Ḫalaf ging zum Gottesgesandten mit einem alten Knochen, welcher bereits bröckelig war. Nachdem er ihn gezeigt hatte, sagte er: O Muhammed, glaubst du, dass Gott diesen auferwecken wird? Darauf zerbrach er ihn in seiner Hand und blies ihn in der Richtung nach dem Gottesgesandten in den Wind. Der Gottesgesandte antwortete: Ja, ich behaupte dies. Gott wird ihn und dich auferwecken, nachdem du so geworden sein wirst. Darauf wird er dich in die Hölle bringen".

[2] Die korânischen Ausdrücke für „auferwecken" sind بَعَثَ und نَشَرَ IV.

[3] „Dies ist eine wunderliche Sache .... (sollten wir wieder zurückkehren?) Dies ist eine (von der Erwartung) ferne Rückkehr".

[4] .... „sollten wir wohl gerichtet werden?"

[5] Eines ähnlichen Gleichnisses bedient sich Paulus I Cor. 15, 35—38, indem er das Wesen der Auferstehung an dem in die Erde gesenkten und ersterbenden, dann wieder lebendig werdenden Saatkorn verdeutlicht.

[6] Dieser absolute Gebrauch findet sich bei اَلسَّاعَة im Ḳorân 39 Mal, nämlich

*'d-dîni* „der Tag des Gerichts[1]" 51, 12 eintreffe, vermeidet es Muhammed, eine bestimmte Antwort zu geben, da die Kenntnis hiervon nur bei Gott[2] stehe 79, 43f.; 7, 186f.; 43, 85; 31, 34; 67, 25f.; 33, 63. Jedoch werde jener Zeitpunkt bestimmt,[3] so dass daran nicht zu zweifeln sei 15, 85; 40, 61; 18, 20; 45, 25. 31; 4, 89; 6, 12; 3, 7. 24; 42, 5, in nicht ferner Zukunft 53, 58[4]; 54, 1; 33, 63; 70, 7; 78, 40 und plötzlich[5] 12, 107; 7, 186 eintreten.

Indessen weist Muhammed auf gewisse Vorzeichen hin, an denen man die Nähe des Endgerichts[6] erkennen werde. Zu diesen gehört das Vordringen des يَاجُوجَ وَمَاجُوجَ Jâǧûǧ[7] und Mâǧûǧ[7] nach Zer-

---

79, 42; 54, 1. 46 (zweimal); 20, 15; 15, 85; 19, 77; 43, 61. 66. 85; 21, 50; 25, 12 (zweimal); 18, 20. 34; 41, 47. 50; 45, 26. 31 (zweimal); 16, 79; 30, 11. 13. 54; 12, 107; 40, 49. 61; 31, 34; 42, 16. 17; 34, 3; 7, 186; 6, 31. 40; 47, 20; 33, 63; 22, 1. 7. 54 sowie bei dem sehr häufigen يَوْمٌ, أَلْيَوْمُ, يَوْمَئِذٍ „an jenem Tage". Ebenso beziehen sich im neutestamentlichen Sprachgebrauch die Ausdrücke „die Stunde (Peš. ܫܥܬܐ)" Matth. 24, 36 vgl. 44; 25, 13. Marc. 13, 32 sowie „der Tag (Peš. ܝܘܡܐ)" Matth. 25, 13. I Cor. 3, 13. I Thess. 5, 4, „jener Tag" Matth. 24, 36. Luc. 10, 12. II Tim. 4, 8, „auf jenen Tag" II Tim. 1, 12 auf die Wiederkunft Christi, mit welcher nach der biblischen Eschatologie das Endgericht anhebt.

1 Der Ausdruck findet sich 74, 47; 82, 15. 17. 18; 83, 11; 51, 12; 56, 56; 70, 26; 1, 3; 37, 20; 26, 82; 15, 35; 38, 79. Peš. ܝܘܡܐ ܕܕܝܢܐ Matth. 10, 15; 11, 22. 24; 12, 26. Marc. 6, 11. II Petr. 2, 9; 3, 7. I Joh. 4, 17. Apoc. 14, 7.

2 Ebenso sagt Christus Matth. 24, 36 (=Marc. 13, 32): „Aber über jenen Tag und Stunde weiss niemand etwas, auch nicht die Engel des Himmels, auch nicht der Sohn, sondern allein der Vater".

3 Die Stunde der Auferstehung wird genannt أَلْوَاقِعَةُ „die hereinbrechende" 69, 15; 56, 1, أَلْحَاقَّةُ „die unvermeidliche" 69, 1. Es ist die Rede von أَلْيَوْمُ أَلْحَقُّ „dem unabwendbaren Tage" 78, 39, يَوْمٌ لَا مَرَدَّ لَهُ مِنَ ٱللَّهِ „einem Tage, für den es von Gott keine Zurückhaltung giebt" 30, 42.

4 أَزِفَتِ ٱلْآزِفَةُ „Es eilt die eilende (Stunde)". Vgl. 40, 18.

5 Vgl. Luc. 21, 34 „Achtet aber auf euch selbst, dass nicht .... jener Tag plötzlich an euch herantrete". Ferner Matth. 24, 42—44. Luc. 12, 40. I Thess. 5, 2. 4. II Petr. 3, 10. Apoc. 3, 3. 11; 16, 15; 22, 7. 11. 20.

6 Eine detaillierte Darstellung der muhammedanischen Eschatologie, und zwar 1. nach dem Ḳorân, 2. nach der Sunna und den Dogmatikern, 3. in philosophisch-apologetischer Ausbildung giebt I. B. Rüling, Beiträge zur Eschatologie des Islam. (Leipziger Dissertation). Leipzig 1895.

7 Ez. 38 u. 39 ist Gog der Fürst des Landes Magog, welcher aus dem Norden

störung des Walles, den ذُو ٱلْقَرْنَيْنِ Dû 'l-Ḳarnain[1] auf seinem Zuge nach Osten zum Schutze gegen sie errichtet hatte 21, 96ff.; 18, 91—98.

„Wir werden", sagt Gott 27, 84, „ihnen aus der Erde ein Tier hervorgehen lassen, welches ihnen sagen wird, dass die Menschen nicht fest an unsere Zeichen glaubten." BAIḌ.[2] II, p. ٧٤ Z. 22 — p. ٧٥ Z. 1: „Es ist ٱلْجَسَّاسَة die Kundschafterin. Es wird berichtet, ihre Länge beträgt sechzig Ellen. Sie hat vier Füsse, feine Haare und Federn und zwei Flügel. Nicht entgeht ihr ein Fliehender noch erreicht sie ein Verfolger ..... Bei ihr befindet sich der Stab Mosis und der Siegelring Salomos. Da macht sie mit dem Stabe auf die Stirn des Gläubigen einen weissen Eindruck[3], da wird sein Ange-

---

kommend in Israel einen Einfall macht und vernichtet wird. Dagegen werden in der eschatologischen Schilderung Apoc. 20, 7—10 sowie nach rabbinischer Lehre (vgl. F. WEBER, Syst. d. altsyn. paläst. Theol. S. 369—371) Gog und Magog als Namen zweier Völker behandelt.

[1] Diesen Namen — er bedeutet „der Zweihörnige" und ist jedenfalls aus Dan. 8, 3 entlehnt — bezieht man gewöhnlich auf Alexander den Grossen, welchem von den Arabern die Errichtung der grossen chinesischen Mauer zugeschrieben wird. Vgl. G. W. FREYTAG, Einl. in d. Stud. d. arab. Spr. S. 493. Eine Beschreibung derselben findet sich bei DIMIŠḲÎ a. a. O. p. ٢١ f. (traduit p. 30).

Wie NÖLDEKE, Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans (Denkschriften d. Kaiserl. Akademie d. Wissenschaften. Philos.- hist. Cl. 38. Bd. Wien 1890. V. Abhandl. S. 27—33) nachgewiesen hat, stammt die Erzählung vom „Zweihörnigen" Sûre 18, 82 ff. aus einer im Jahre 514 oder 515 geschriebenen syrischen Legende, welche Muhammed auf mündlichem Wege erhalten hat. Vgl. noch M. J. DE GOEJE, De Muur van Gog en Magog (Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen. Afdeeling Letterkunde. 3. Reeks. 5. Deel. Amsterdam 1888. p. 87—124), angezeigt von W. TOMASCHEK, Wiener Zeitschrift für d. Kunde d. Morgenlandes. III. Bd. Wien 1889. S. 103—108.

[2] Ausführlicher ZAM. II, p. ١٣٤ Z. 8 ff. v. o.

[3] Diese Angabe lässt die Schildrung Apoc. 13, 11—18 durchblicken, wo in der Endzeit ein Tier aus der Erde aufsteigt, welches die Menschen zum Abfall verführt und sie dazu bringt, sich zum Ausdruck der Angehörigkeit an das Tier das Zeichen desselben auf die rechte Hand und die Stirn einzuprägen vgl. 14, 9; 20, 4, während die Knechte Gottes vom Engel auf ihren Stirnen mit dem Siegel Gottes versiegelt werden 7, 2 f. vgl. 9, 4; 14, 1.

sicht weiss, und mit dem Siegelring auf die Nase des Ungläubigen einen schwarzen Eindruck, da wird sein Angesicht schwarz."

Nach Sûre 43, 61 ist Jesus „eine Kenntnis für die Stunde (der Auferstehung)." Nach der Tradition[1] wird er „zum zweiten Mal in dem heiligen Lande, welches „herrlich" heisst, herabsteigen. In seiner Hand wird eine Lanze sein, mit welcher er den Antichrist (ٱلدَّجَّال *ad-dağğâl*) töten wird. Dann wird er in den Tempel zu Jerusalem gehen, während sich die Leute beim Frühgebet befinden. Da der Imâm (Vorbeter) zögert, wird ihm Jesus zuvorkommen und an seiner Stelle nach der Weise Muhammeds beten. Darauf wird er die Schweine töten, das Kreuz zerbrechen, die Kirchen und die Synagogen zerstören und die Christen töten, ausser wer an ihn (den Ḳorân) glaubt."

Auf das Signal einer Posaune[2] sterben[3] diejenigen, welche in den Himmeln und auf der Erde sind, nämlich die Engel ausser Gabriel[4], Michael und Isrâfîl sowie alle Menschen 39, 68. In der Natur spielen sich gewaltige Revolutionen ab. Sonne[5] und Mond verfinstern sich 81, 1; 75, 8, die Sterne schiessen nieder[6] und werden zerstört 81, 2; 82, 2; 77, 8. Die Meere fliessen ineinander 82, 2 und verbrennen 81, 6.

Vierzig Jahre[7] nach dem ersten Posaunenstoss erfolgt ein zweiter[8]

1 BAID. II, p. ٢٤١ Z. 23—26. ZAM. II, p. ٣٠٩ Z. 6—10 v. o.

Da nach christlicher Eschatologie die Wiederkunft Christi auf Erden nur zur Abhaltung des Endgerichts erfolgt Matth. 24, 30f.; 25, 31ff., so scheint auf die muhammedanische Vorstellung die rabbinische Lehre von einer durch den Messias aufzurichtenden Weltherrschaft Israels (vgl. F. WEBER a. a. O. S. 343f.) von Einfluss gewesen zu sein.

2 Derselben geschieht noch Erwähnung 79,6; 80,33; 74,8; 69,13; 20,102; 36,49.

3 So fassen صَعِقَ BAID. II, p. ٢٠٤ Z. 5 und ĠAL. II, p. ٤٢٥ Z. 12 v. u. Indessen kann damit auch eine Ohnmacht gemeint sein.

4 BAID. II, p. ٢٠٤ Z. 5.

5 Ebenso Matth. 24, 29 (=Marc. 13, 24f.). Luc. 21, 25. Act. 2, 20 (=Joel 3, 4). Apoc. 6, 12; 8, 12.

6 Ebenso Apoc. 6, 13.

7 So ĠAL. II, p. ٣٦٧ Z. 14—12 v. u.

8 Die auf das Blasen von Posaunen beim Endgericht bezüglichen neutestamentlichen Stellen sind Matth. 24. 31. I Thess. 4, 16 und besonders I Cor. 15, 52, wo

79, 7; 36, 51; 39, 68; 50, 19. Darauf bewegen sich[1] die Berge 73, 14; 81, 3; 52, 10; 78, 20; 101, 4; 70, 9 und werden zertrümmert, so dass die Erde ein ebenes[2] Feld ist ohne Krümmung und Erhöhung 56, 5; 27, 90; 84, 3; 18, 45; 20, 105 f. Nachdem sich der Himmel gespalten[3] 78, 19; 69, 16; 81, 11, erscheinen Gott und die Engel[4], von denen acht seinen Thron herbeitragen 89, 23; 25, 27; 69, 17; 78, 38. Es entsteht ein Erdbeben 22, 1[5]; 56, 4; 99, 1, und jetzt geht die Auferstehung in einem Augenblick vor sich 16, 79; 39, 68, indem Gott die von der Erde[6] ausgeworfenen Gebeine sammelt 99, 2; 84, 4; 75, 3 und die Seelen mit den Körpern verbindet 81, 7. Auf seinen Ruf 30, 24 gehen die Menschen wie zerstreute Schmetterlinge aus den Gräbern hervor[7] 101, 3; 99, 6 so schnell wie die zu ihren Feldzeichen eilenden Soldaten 70, 43, indem sie dem Rufe des Engels[8] Isrâfîl folgen, der sie von dem Tempelberge zu Jerusalem zum Gerichte ruft 20, 107; 50, 40[9]; 54, 6.

---

von einer letzten Posaune die Rede ist. Apoc. 8, 7. 8. 10. 12; 9, 1. 13; 11, 15 werden nacheinander sieben Posaunen vorausverkündigt vgl. 8, 2. 6.

1 Vgl. Apoc. 6, 14. Auch nach der Lehre des Parsismus werden in der Endzeit die Berge aufhören.

2 Vgl. Jes. 40, 4.

3 Vgl. Jes. 63, 19 „Ach dass du (Jahweh) doch den Himmel zerrissest, herniederstiegest, dass Berge vor dir in Schwanken gerieten".

4 Der Auferstehungstag heisst يَوْمُ ٱلتَّلَاقِ „der Tag der Begegnung" 40, 15, weil sich an ihm die Geister und die Körper, die Bewohner des Himmels und der Erde begegnen Baiḍ. II, p. ٢٠٨ Z. 15 f. Er heisst ferner يَوْمُ ٱلْجَمْعِ „der Tag der Versammlung" Sûre 42, 5; 64, 9, nämlich „der Engel, Menschen und Dämonen" Baiḍ. II, p. ٢٣٦ Z. 19.

5 Baiḍ. I, p. ٦٢٦ Z. 19 „Man sagt, es ist das Erdbeben, welches dem Aufgang der Sonne von ihrem Westen (dies bedeuten die Worte Sûre 75, 9) voraufgeht". Vgl. Apoc. 6, 12.

6 Vgl. 50, 43; 82, 4; 100, 9.

7 Danach heisst der Auferstehungstag, dessen wörtliche Übersetzung يَوْمُ ٱلْقِيَامَةِ *jaumu 'l-ḳijâmati* im Korân 70 Mal vorkommt, يَوْمُ ٱلْخُرُوجِ „der Tag des Hervorgehens" 50, 41.

8 Vgl. I Thess. 4, 16 „Denn er selbst, der Herr (Christus), wird mit einem Befehlsrufe, nämlich mit der Stimme des Erzengels und der Posaune Gottes, vom Himmel herabsteigen, und die Toten in Christo werden zuerst auferstehen".

9 Vgl. Ǧal. II, p. ٥٥١ Z. 1 v. u. — p. ٥٥٢ Z. 4 v. o. Hiernach ist der Tempelberg der dem Himmel nächste Ort der Erde.

An jenem Tage[1] werden die Herzen der Menschen klopfen 79, 8, die Blicke niedergeschlagen sein V. 9; 88, 2; 70, 44; 57, 7 vgl. 24, 37. Die Schrecken jenes Tages sind so gross, dass selbst bei Kindern, die in ihrer Unschuld die Dinge naiver auffassen und leichter nehmen, sich das Haar grau färbt 73, 17 und es die Ungläubigen[2] dünkt, als ob die Länge des Auferstehungstages tausend 32, 4, ja sogar fünfzigtausend Jahre 70, 4 beträgt, während derselbe für die Gläubigen leichter ist.

Nachdem sich die Menschen auf der weissen, ebenen Oberfläche der Erde versammelt haben 78, 18; 79, 14, werden sie vor Gott reihenweise aufgestellt 18, 46; 75, 12; 83, 6, welcher nun zwischen ihnen in Wahrheit يَفْتَحُ entscheiden[3] wird 34, 25.

Die Thaten der Menschen werden auf einer Wage abgewogen,[4] wobei sich danach, ob die guten oder die bösen überwiegen, das Schicksal des einzelnen bestimmt 21, 48; 23, 104f.; 7, 7f.; 101, 5f.

Die Bücher,[5] in welche die Engel die Thaten der Menschen

---

1 Die Auferstehung wird genannt ٱلْقَارِعَةُ „die Schlagende“ 101, 1; 69, 4, ٱلْغَاشِيَةُ „die Bedeckende“ 88, 1, weil sie die Menschen mit ihren Schrecken schlägt und bedeckt. يَوْمٌ كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا „ein Tag, dessen Übel ausgebreitet ist“ 76, 7, ٱلطَّامَّةُ ٱلْكُبْرَى „das grösste Unglück“ 79, 34, ein grosser Tag“ يَوْمٌ كَبِيرٌ 11, 3, يَوْمٌ عَظِيمٌ 83, 5; 26, 135. 154; 19, 38; 39, 15; 10, 16. (Vgl. „der grosse und furchtbare Tag Jahwehs“ Joel 3, 4. Mal. 3, 23, „der grosse Tag des Herrn“ Act. 2, 20, „das Gericht eines grossen Tages“ Brief Judae V. 6, „der grosse Tag des allherrschenden Gottes Apoc. 16, 14 sowie das rabbinische יום הדין הגדול „der grosse Gerichtstag“ F. Weber a. a. O. S. 376), يَوْمٌ ثَقِيلٌ „ein schwerer Tag“ 76, 27, يَوْمٌ أَلِيمٌ „ein schmerzhafter Tag“ 43, 65; 11, 27, يَوْمٌ عَبُوسٌ قَمْطَرِيرٌ „ein finsterer, unheilvoller Tag“ 76, 10, يَوْمُ ٱلْحَسْرَةِ „der Tag des Seufzens“ 19, 40. Der Ausdruck „ihnen wird der Schenkel entblösst“ 68, 42 ist nach Baiḍ. II, p. ٣٥٠ Z. 10f. Ğal. II, p. ٦٣٩ Z. 12 v. u. nur eine Redeweise zur Bezeichnung der Schwierigkeit der Situation.

2 So Ğal. II, p. ٣٠٢ Z. 13—10 v. u., p. ٦٤١ Z. 1 v. u.

3 Danach heisst der Gerichtstag يَوْمُ ٱلْفَتْحِ „der Tag der Entscheidung“ 32, 29.

4 Ebenso nach der Lehre des Parsismus.

5 Nach Sûre 33, 7 befindet sich das Buch mit den Thaten der Frevler in *Siǧǧîn* nach V. 18 das Buch mit den Thaten der Frommen in *'Illijjûn*. Beide Ausdrücke werden V. 9 und 20 durch كِتَابٌ مَرْقُومٌ „geschriebenes Buch“ erklärt. Ğal. II, p. ٦٥٩ Z. 2f. v. o. bemerkt über *Siǧǧîn*: „Es ist ein Buch, welches die

aufgeschrieben haben 43, 80; 82, 10—12; 6, 61; 36, 11; 54, 52f., werden ausgebreitet[1] 81, 10; 39, 69 vgl. 45, 27, wobei die Engel[2] und die Propheten die Wahrheit des Inhalts durch ihr mündliches Zeugnis bekräftigen 39, 69; 40, 54; 83, 21. Den Gläubigen wird ihr Buch in die rechte[3] Hand gegeben 84, 7; 69, 19, den Ungläubigen in die hinter dem Rücken angebundene Linke[4] 84, 10; 69, 25.

Eine Abnahme der Strafe eines Menschen durch einen andern findet nicht statt. „Nicht wird eine tragende (Seele) die Last einer andern tragen" 53, 39; 17, 16; 6, 164. Einem jeden wird nur das vergolten, was er gethan hat 40, 17; 39, 70; 53, 40; 37, 38; 52, 21.

Nur die Fürbitte Jesu,[5] ʿUzairs (Esras) und der Engel wird von Gott angenommen 43, 86; 40, 7—9; 20, 108.

75, 13 „An jenem Tage wird dem Menschen verkündigt werden, was er (von Werken) قَدَّمَ[6] vorausgeschickt hat (indem er sie that),

Thaten der Satane und der Ungläubigen in sich vereinigt. Andere sagen, es ist der niedrigste Ort der siebenten Erde und zwar der Aufenthaltsort des Teufels und seiner Heere", und über *ʿIllijjûn* Z. 10f. v. o: „Es ist ein Buch, welches die Thaten der Guten von den Engeln und der Gläubigen der Menschen und Dämonen in sich vereinigt. Andere sagen, es ist ein Ort im siebenten Himmel unter dem Throne".

1 Vgl. Dan. 7, 10. Apoc. 20, 12.

2 Ǧal. II, p. ۴۳۹ Z. 12—14 v. o.

3 Darum heissen sie „die Genossen der Rechten" أَصْحَابُ ٱلْمَيْمَنَةِ 56, 8; 90, 18, أَصْحَابُ ٱلْيَمِينِ 56, 26. 37. 89. 90; 74, 41.

4 Es sind „die Genossen der Linken" أَصْحَابُ ٱلْمَشْأَمَةِ 56, 9; 90, 19, أَصْحَابُ ٱلشِّمَالِ 56, 40. Die rechte Hand der Ungläubigen ist an ihrem Halse angebunden vgl. Baiḍ. II, p. ۳۹۴ Z. 5. Ǧal. II, p. ٦٦٠ Z. 7 v. o.

Vielleicht schwebte Muhammed hierbei der auf die Scheidung der Menschen am Endgericht Matth. 25, 32 f. sich beziehende Ausdruck vor „die zu seiner (Christi) Rechten" d. i. die Gerechten („die Schafe") V. 34 und „die zur Linken" d. i. die Gottlosen („die Böcke") V. 41.

5 So Ǧal. II, p. ۴۸۷ Z. 12 v. o.

6 قَدَّمَ wird vom Thun schlechter Werke gebraucht 5, 83, guter und schlechter 9, 41; 36, 11, guter 89, 25; 73, 20; 2, 104. 10, 2 heisst es, dass den Gläubigen قَدَمُ صِدْقٍ „ein wahrhaftiges Vorausgehen" bei ihrem Herrn sein wird, d. h. ihnen wird von Gott in Wahrheit gewiss und bestimmt der Lohn für die guten Werke zu teil, welche sie sich in das Jenseits vorausgeschickt haben, so dass der Lohn

und was er أَخَّرَ aufgeschoben hat (ohne es zu thun)." Vgl. BAIḌ. II, p. ٣٧٢ Z. 2f.

Die Vergeltung (جَزَآء *ǧazâ'*) des Guten wird das Doppelte Sûre 34, 36; 4, 44, das Zehnfache 6, 161 bis zum Siebenhundertfachen[1] desselben betragen. Darum fordert Muhammed zum Thun guter Werke auf mit den Worten أَقْرِضُوا ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا „Leihet[2] Gott ein schönes Darlehn!" 73, 20. Gott werde ihnen dasselbe in Dankbarkeit und Güte verdoppeln 64, 17; 57, 11. 17; 2, 246.

Dagegen wird die jenseitige Strafe hinsichtlich des Quantums dem

dafür bei Gott bereit liegt, um am Gerichtstage von ihnen entgegengenommen zu werden.

[1] BUḪÂRÎ I, كتاب الايمان p. ١٨ Z. 7—6 v. u.

Vgl. Christi Wort, dass der, welcher Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Kinder oder Äcker oder Häuser um Christi Namen willen verlassen habe, in dieser Zeit viel mehr Matth. 19, 29. Luc. 18, 30, hundertmal mehr Marc. 10, 29f. empfangen werde.

[2] Dieser Ausdruck bezieht sich 5, 15 auf die Beisteuer der Israeliten zum Kriege gegen die Ungläubigen.

Ebenso heisst es Prov. 19, 17 „Es leiht Jahweh, wer sich der Geringen erbarmet, und seine That wird er ihm vergelten."

Es ist eine von dem kaufmännischen Leben hergenommene Redewendung, auf welches Muhammed, wie dies seinen Handel treibenden Landsleuten gegenüber für ihn nahe lag, häufig Bezug nimmt. So redet er von einem Handel (تِجَارَة), der bei den Rechtschaffenen nicht untergehen 35, 26, sie vor schmerzhafter Strafe erretten werde 6, 10, der aber den Heuchlern keinen Gewinn bringe (مَا رَبِحَتْ) 2, 15. — Von den Heuchlern heisst es 2, 15 „Sie haben den Irrtum gegen die Leitung eingetauscht (اِشْتَرَوْا). 9, 112 „Gott hat von den Gläubigen ihre Seelen und ihr Vermögen dafür eingetauscht (اِشْتَرَى), dass ihnen das Paradies zu teil wird.... Darum freuet euch über euren Verkauf (بَيْع), welchen ihr verkauft habt (بَايَعْتُم)!" — Hierher gehört auch der vorher erwähnte Vorgang des Wägens der menschlichen Thaten, der von den Ungläubigen gebrauchte Ausdruck خَسِرَ „Verlust erleiden" 23, 105 sowie die Bezeichnung des Auferstehungstages als يَوْمُ ٱلتَّغَابُن „der Tag des gegenseitigen Betruges" 64, 9, BAIḌ. II, p. ٣٣٦ Z. 19f. „an dem die einen die andern betrügen, indem die Seligen die Wohnsitze einnehmen, welche die Verdammten erhalten würden, wenn sie selig wären, und umgekehrt." Ebenso ZAM. II, p. ٤٠١ Z. 9—7 v. u. ǦAL. II, p. ٦٣٢ Z. 13—12 v. u. Es ist nach BAIḌ. Z. 20, ZAM. Z. 9 eine Übertragung vom Betruge der Leute beim Handel.

begangenen Bösen entsprechen[1] 28, 84; 6, 161; 52, 16. Einzelnen wird am Auferstehungstage genau dieselbe Art des Unrechts vergolten, welche sie andern zufügten.[2] Der Spott, den sie über die Gläubigen ausgossen, wird ihnen von seiten letzterer zu teil 83, 29—36. Weil sich der Frevler bei seiner Engherzigkeit auf Erden nicht die Liebe und Anhänglichkeit seiner Mitmenschen erwarb, wird ihm dieselbe auch im Jenseits fehlen 69, 34f. Denen, welche das Gold und Silber aufspeichern, ohne es für Gottes Sache zu spenden, wird dasselbe im Höllenfeuer glühend gemacht und damit ihre Stirn, ihre Seiten und ihr Rücken verbrannt 9, 34f.

Da werden die Gesichter der Gläubigen weiss, leuchtend und heiter sein 3, 103; 80, 38f.; 75, 22; 88, 8, die der Ungläubigen schwarz und finster 3, 102; 38, 40f.; 75, 24f.

57, 12[3] „An jenem Tage wird man die gläubigen Männer und Frauen sehen, wie ihr Licht[4] vor ihnen und in ihrer Rechten läuft ..... 13 An jenem Tage werden die heuchlerischen Männer und Frauen zu den Gläubigen sagen: Wartet auf uns, wir wollen unser Licht an eurem Licht anzünden. Man wird antworten: Kehret hinter euch zurück und holet euch Licht!" — eine Episode, wie sie sich ähnlich in dem Gleichnis von den thörichten und klugen Jungfrauen Matth. 25, 8f. abspielt.

Zuletzt werden das Paradies 81, 13; 50, 30; 26, 90 und die

---

Andere Beispiele dieser Art finden sich bei CH. C. TORREY, The commercial-theological terms in the Koran. (Strassburger Dissertation). Leyden 1892.

1 Auch Christus betont das quantitative Äquivalent bei der Vergeltung, wenn er sagt: „Mit dem Mass, mit dem ihr messet, wird euch gemessen werden" Matth. 7,2. Marc. 4, 24. Luc. 6, 38.

2 Dies gilt auch von den irdischen Strafen. Weil Ġâṣ ibn Wâ'il den Muhammed bei dem Tode seines Sohnes al-Ḳâsim kinderlos nannte (ĠAL. II, p. ١٧٢ Z. 2f. v. o.), soll er selber kinderlos bleiben Sûre 108, 3. Wenn der Mensch habsüchtig und geizig ist, wird er an seinem eigenen Vermögen geschmälert werden 89, 16—21. Den Besitzern des Gartens zu Mekka wurde dieser wegen ihrer Unbarmherzigkeit gegen die Armen durch Feuer in einer Nacht zerstört 68, 17—32.

3 Vgl. 66, 8.

4 „was ihre Glückseligkeit und ihre Leitung zum Paradiese bewirkt" BAIḌ. II, p. ٢١٢ Z. 24f.

Hölle[1] 89, 24; 26, 91 herbeigebracht und die Gläubigen von den Ungläubigen geschieden[2] 30, 13.

Zu den Gläubigen wird sich Gott mit den Worten wenden 89, 27 „O du ruhige Seele, 28 kehre zu deinem Herrn zurück, (mit deinem Lohn) zufrieden, (bei Gott) beliebt. 29 So tritt denn unter meine Diener! Tritt ein[3] in das Paradies!“ Aus jedem Thore desselben werden ihnen Engel entgegenkommen und sie mit dem Grusse „Heil über euch!“ empfangen 15, 23; 39, 73.

Das Paradies denkt sich Muhammed als eine hoch gelegene 88, 10; 69, 22 Au[4], durchflossen von Strömen von Wasser, Milch, Wein und Honig 47, 16f.

Er scheint mehrere Grade[5] von Glückseligkeit angenommen zu haben. Denn 55, 46 redet er von zwei Gärten,[6] von denen der eine für die Menschen, der andere für die *Ǧinn* (vgl. V. 33) bestimmt ist, und erwähnt ausser ihnen V. 62 noch zwei andere. Nach einem Ausspruch von ihm in einer Tradition[7] bestehen zwei aus Silber, zwei aus Gold. Unter den Menschen werden die Propheten, welche zum Guten vorangegangen sind, im Paradiese Gott die Nächsten sein Sûre 56, 10—25.

Beigesellt werden den Seligen im Paradiese gleichaltrige, schwarz-

---

1 Die Muslime denken sich dieselbe hier gleichsam als ein Tier, welches an 70000 Zügeln, von denen sich jeder in den Händen von 70000 Engeln befindet, herbeigezogen wird, während sie vor Zorn brüllt. Vgl. Ǧal. II, p. ٦٦٤ Z. 2f. v. o. Baid. II, p. ٤٠٢ Z. 26f.

2 Danach heisst der Auferstehungstag يَوْمُ ٱلْفَصْلِ „der Tag der Scheidung“ 77, 14. 38; 78, 17; 37, 21; 44, 40.

3 Vgl. 50, 33. — 43, 70 „Tretet ein in das Paradies ihr und eure Frauen, um erfreut zu werden!“ Die zuweilen aufgeworfene Frage, ob Muhammed auch den Frauen die Aufnahme in das Paradies in Aussicht stelle, wird hier sowie 40, 8; 36, 56 deutlich im bejahenden Sinne entschieden.

4 رَوْضَةٌ 30, 14, Pl. رَوْضَاتٌ 42, 21. Darin befinden sich مَسَاكِنُ طَيِّبَتٌ „gute Wohnungen“ 9, 73; 61, 12, غُرَفٌ „Hochgemächer“ 29, 58; 34, 36; 39, 21; 25, 75.

5 Ebenso die Rabbinen. Vgl. Weber S. 332. 385.

6 Nach Nöldeke, Gesch. d. Qorâns. S. 30f. und Orientalische Skizzen. S. 37 sollen die Duale nur dem Reime zuliebe gebraucht sein.

7 Buḫârî III, كتاب تفسير القرآن p. ٣٤٥ Z. 9 v. u.

äugige[1] Jungfrauen 78, 33; 38, 52; 52, 20; 44, 54; 37, 47; 55, 56. 58. 70. 72. 74, die Gott in einer besonderen Schöpfung geschaffen, und denen er ewige Jungfernschaft verliehen hat 56, 22. 34—36; 2, 23.

Angethan mit Kleidern von grüner Seide und Brokat 76, 12. 21; 44, 53; 18, 30 und geschmückt mit goldenen und silbernen Armspangen 18, 30; 76, 21 sitzen die Seligen mit ihren Frauen 36, 56 unter dem Schatten[2] dornenloser Lotus- und wohlgeordneter Talḥabäume (Akazien) 56, 27f., auf reihenweise geordneten Ruhebetten gestützt 52, 20; 56, 15f. 33; 37, 43; 88, 13. 15f., 76, 13; 83, 23. 35; 55, 54; 44, 53, in brüderlicher Eintracht 15, 47; 7, 41 einander gegenüber. Schöne Jünglinge kredenzen ihnen in goldenen und silbernen Pokalen Wein[3] 52, 24; 43, 71; 56, 17f.; 76, 15f. 19, gemischt mit Wasser von drei[4] Paradiesesquellen, nämlich كَافُور *Kâfur*[5] d. i. Kampfer 76, 5f., زَنْجَبِيل *Zanǧabîl*[6] d. i. Ingwer, genannt سَلْسَبِيل *Salsabîl* d. i. die heftig strömende V. 17f., und تَسْنِيم *Tasnîm*[7] 83, 27f., und mit Moschus versiegelt 83, 26.

Von Genussmitteln wird ihnen zu teil, was sie sich nur wünschen 50, 34;[8] 16, 33; 36, 77, nämlich Fleisch von Vögeln 56, 21, Brot 52, 22,

---

1 Dies bedeutet ihr Name حُور *Ḥûr* (Sing. حَوْرَآءُ). Von ihnen handelt das 48. Kapitel des كتاب احوال القيمة, M. Wolff, Muhamm. Eschat. a. a. O. p. ۱۱۱—۱۱۳, übers. S. 199—202.

2 56, 29; 76, 14; 36, 56.

3 jedoch ohne die übeln Wirkungen des irdischen 52, 23; 56, 19; 37, 46.

4 Die vierte heisst اَلْكَوْثَر *al-Kauṯar* 108, 1. Baiḍ. II, p. ۴۱۹ Z. 10. Zam. II, p. ۴۸۹ Z. 15 v. o. Ǧal. II, p. ٦٧١ Z. 1 v. u. Ebenso auch ʿÂiša bei Buḫârî III, كتاب تفسير القران p. ۳۸٦ Z. 7 v. o.

Von *al-Kauṯar* giebt Baiḍ. Z. 10f. folgende Beschreibung: „Er ist süsser als der Honig, weisser als die Milch, kälter als der Schnee und weicher als der Schaum. Sein Ufer ist Chrysolith und silberne Gefässe. Nicht dürstet den, welcher davon trinkt.“ Ebenso Zam. Z. 16f. v. o.

5 Baiḍ. II, p. ۳۴۷ Z. 14f. „wegen seiner Kälte, seiner Süssigkeit und seines lieblichen Geruchs. Man sagt, es ist der Name eines Wassers im Paradiese, welches dem Kampfer hinsichtlich seines Geruchs und seiner weissen Farbe gleicht.“

6 Ǧal. II, p. ٦٥١ Z. 8f. v. o. „er meint, dass ihr Wasser wie der Ingwer ist, an dem sich die Araber ergötzen, weil der Fluss in der Kehle leicht ist“.

7 Baiḍ. II, p. ۳۹۳ Z. 2 „Sie heisst *Tasnîm* wegen der Erhöhung ihres Orts.“

8 Die Erklärung zu dieser Stelle bei Baiḍ. II, p. ۲۸۱ Z. 24 „es ist das, was

Weintrauben 78, 32; 69, 23; 76, 14[1] und alle Arten von Früchten 77, 42 f.; 44, 55; 43, 73; 37, 41; 56, 20. 32; 52, 22; 36, 57, welche ihnen stets nahe sind, so dass sie der Stehende, Sitzende und Liegende ohne Mühe erreichen kann 55, 54.

Im Paradiese werden sie von keiner Müdigkeit befallen 15, 48 und haben weder von Hitze noch von Kälte zu leiden 76, 13.[2]

Im Vergleich mit dem irdischen Lohn wird der des Jenseits besser sein 12, 57; 16, 32. Aber grösser als alle Genüsse des Paradieses ist dort رِضْوَانٌ مِنَ ٱللَّهِ das Wohlgefallen seitens Gottes; dies ist اَلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ das höchste Glück 9, 73.

Die Bewohner des Paradieses hören nicht thörichtes Geschwätz 78, 35; 56, 24; 88, 11; 19, 63, nicht Lüge 78, 35 noch eine Anklage wegen Sünde 56, 24, sondern den Ruf سَلَامًا سَلَامًا *salâm salâm* „Friede, Friede!“ V. 25; 19, 63. „Friede!“ ist ihr gegenseitiger Gruss 14, 28; 10, 10, „Friede!“ der Zuruf seitens des barmherzigen Herrn 36, 58. Ihr Gebetsruf lautet سُبْحَانَكَ ٱللَّهُمَّ „Preis dir, o Gott!“ 10, 10 und das Ende desselben اَلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ „das Lob ist Gottes, des Herrn der Geschöpfe“ V. 11. Auf ihren Gesichtern sieht man den Glanz der Lust 83, 24 und, wohin man blickt, Lust[3] und ein grosses Reich 76, 20.

---

nicht in ihren Sinn kommt von dem, was kein Auge gesehen noch ein Ohr gehört hat noch in eines Menschen Herz gekommen ist“ klingt wie eine Nachbildung von Jes. 64, 3. I Cor. 2, 9.

[1] welche sich zu dem Pflückenden tief herabneigen.

[2] So nach der Erklärung des ĠALÂLAIN II, p. ٦٥١ Z. 2 v. o. Die betreffenden Worte Sûre 76, 13 lauten: „Nicht werden sie erblicken شَمْسًا Sonne und nicht زَمْهَرِيرًا. Letzterer Ausdruck dient zugleich zur Bezeichnung des Mondes und grosser Kälte, was sich dadurch erklärt, dass der Mond zuweilen für die Ursache von Kälte gilt. So verstehen wir auch Ps. 121, 6 „Am Tage wird dich die Sonne nicht treffen noch der Mond des Nachts.“ Anders H. HUPFELD, Die Psalmen. Übers. u. ausgelegt. 2. Aufl. herausg. von E. RIEHM. 4 Bde. Gotha 1867—71. IV, S. 291 f.

Eine Parallele zu Sûre 76, 13 ist Apoc. 7, 16, wo es von den Beseligten in der Endzeit heisst: „Nicht wird die Sonne auf sie fallen noch irgend eine Glut“.

[3] Das Paradies wird genannt جَنَّةٌ bzw. جَنَّاتُ ٱلنَّعِيمِ „der Garten bzw. die Gärten der Lust (Wonne)“ 26, 85; 68, 34; 56, 12; 37, 42; 31, 7; 10, 9; 22, 55; 5, 70.

23, 11 „Diejenigen, welche das Paradies erben,[1] werden darin ewig[2] sein." Vgl. 11, 110; 7, 40; 2, 76; 98, 7; 9, 73; 43, 71.

Das sehr real gefärbte Bild, welches Muhammed von dem Leben der Seligen im Jenseits entwirft, erklärt sich teils aus seiner Phantasie teils daraus, dass er damit viele Züge aus der rabbinischen[3] Lehre verflochten hat. Für letzteren Umstand spricht schon die für das Paradies[4] häufig gebrauchte Bezeichnung جَنَّاتُ عَدْنٍ *ğannât 'adn* „die Gärten[5] Edens" 19, 62; 38, 50; 40, 8; 35, 30; 13, 23; 61, 12; 9, 73, ferner die Thore, die Engel, die Bäume, die vier Flüsse von

[1] Von وَرِثَ „erben" in Beziehung zum Paradiese findet sich im Korân ausserdem noch das Nom. ag. Pl. وَرَثَةٌ 26, 85 sowie die IV. Form in der Bedeutung „erben lassen" 19, 64; 7, 41; 43, 72.

Mit diesem Gebrauche von وَرِثَ lässt sich das neutestamentliche κληρονομεῖν „ererben" zusammenstellen in Verbindung mit den Ausdrücken ζωὴν αἰώνιον „ewiges Leben" Matth. 19, 29. Marc. 10, 17. Luc. 10, 25; 18, 18 (κληρονόμοι ζωῆς αἰωνίου „Erben des ewigen Lebens" Tit. 3, 7), βασιλείαν θεοῦ „Gottes Reich" I Cor. 6, 10; 15, 50. Gal. 5, 21 vgl. Matth. 25, 34. Jac. 2, 5, σωτηρίαν „das Heil" Ebr. 1, 14.

[2] Der Auferstehungstag wird Sûre 50, 33 يَوْمُ ٱلْخُلُودِ „der Tag des ewigen Seins" nämlich im Paradiese genannt, weil dasselbe für die Frommen an diesem Tage beginnt.

Vgl. die neutestamentlichen Ausdrücke „ewige Herrlichkeit" II Tim. 2, 10. I Petr. 5, 10. II Cor. 4, 17, „ewiges Leben" Matth. 19, 29; 25, 46. Marc. 10, 30. Luc. 18, 30. Joh. 6, 27. Röm. 6, 22 f. Gal. 6, 8. Tit. 1, 2; 3, 7 u. ö.

[3] Vgl. WEBER S. 330—333. Derselben liegt ihrerseits wiederum die alttestamentliche Vorstellung vom Paradiese, dem Aufenthaltsorte der ersten Menschen, Gen. 2, 8—17 zu Grunde.

[4] Das Sûre 23, 11 und 18, 107 gebrauchte Wort ٱلْفِرْدَوْسُ *al-firdaus* ist das griechische ὁ παράδεισος „das Paradies".

[5] mit dem Zusatz „unter denen (d. i. unter deren Bäumen) die Ströme fliessen" 18, 30; 20, 78; 16, 33; 98, 7.

Die muslimischen Erklärer verstehen unter جَنَّاتُ عَدْنٍ teils, ausgehend von der entsprechenden Bedeutung des Verbums عَدَنَ, „die Gärten beständigen Bleibens" (BAID. I, p. ٣٩٣ Z. 20, ĞAL. I, p. ٤٨٠ Z. 5 v. o. إِقامةٍ وخلودٍ), eine Ansicht, welche auch Muhammed vertreten zu haben scheint, teils denken sie bei عَدْن an eine Stadt oder einen Fluss im Paradiese (ZAM. I, p. ٣٢٨ Z. 6 v. o.). Diese letztere Erklärung stimmt hinsichtlich der lokalen Fassung von عَدْن mit der Bedeutung des alttestamentlichen גַּן־עֵדֶן „Garten Edens" Gen. 2, 15; 3, 23. 24 überein, wo Eden, wie sich aus der Verbindung גַּן־בְּעֵדֶן „Garten in Eden" Gen. 2, 8 ergiebt, der Name der Landschaft ist, in welcher sich das Paradies, der Aufenthaltsort der ersten Menschen, befand.

Wasser,[1] Milch, Wein und Honig, die leiblichen Genüsse als Brot und Wein, der Glanz auf den Gesichtern, die verschiedenen Abstufungen der Seligkeit u. a. m.

Was den geschilderten Luxus im Paradiese (seidene Kleider, goldene Gefässe und Bedienung von schönen, jungen Sklaven) anbetrifft, so ist G. W. FREYTAG[2] der Ansicht, dass Muhammed dabei die Gastmähler der Perser vor Augen gehabt habe, soweit sie den Arabern durch den Verkehr mit den Persern in Ḥirâ' bekannt waren.

Betrachten wir nun das Los der Ungläubigen im Jenseits, wie sich dasselbe nach Muhammeds Lehre gestaltet.

Muhammed vergleicht das Endgericht mit einer Schlacht, in der sich Gott an seinen Feinden[3] rächt. „An jenem Tage,[4]“ sagt Gott Sûre 44, 15, „werden wir den grössten Angriff angreifen. إِنَّا مُنْتَقِمُونَ Siehe, wir werden uns rächen[5].“

Nachdem das Gericht über sie beendet ist, spricht Gott zu ihnen 77, 29: „Gehet hin zu dem, was (nämlich die Strafe) ihr leugnetet. 30 Gehet zu dem Schatten[6] mit drei Zweigen!“ Den Höllenwächtern[7]

---

1 In der midrašischen Theologie (vgl. WEBER S. 331) findet sich an Stelle des Flusses von Wasser ein solcher von Balsam.

2 Einl. in d. Stud. d. arab. Spr. S. 481 f.

3 Dieser Ausdruck findet sich Sûre 41, 18.

4 Nach BAIḌ. II, p. ٢٤٦ Z. 6 und ZAM. II, p. ٣١٣ Z. 18 v. u. ist es der Tag der Auferstehung, nach ĞAL. II, p. ٤٨٩ Z. 3 v. u. der Tag von Badr.

5 32, 22 „an den Frevlern“. Der Ausdruck „sich rächen“ wird bei Gott auch von irdischen Strafen gebraucht, so 30, 46; 43, 24. 55; 7, 132; 15, 79. An biblischen Parallelen für diesen Sprachgebrauch kommen besonders in Betracht die Ausdrücke יוֹם נָקָם „ein Tag der Rache“ Jes. 34, 8; 61, 2; 63, 4. עֵת נְקָמָה „eine Zeit der Rache“ Jer. 51, 6. „Tage der Rache“ Luc. 21, 22. — II Thess. 1, 7 .... „bei der Offenbarung des Herrn Jesu vom Himmel mit den Engeln seiner Macht 8 im Flammenfeuer, wenn er Rache übt an denen, die Gott nicht kennen und dem Evangelium unseres Herrn Jesu nicht gehorchen“.

6 ĞAL. II, p. ٦٥٢ Z. 8 v. u. „Es ist der Höllenrauch. Wenn er sich erhebt, teilt er sich wegen seiner Grösse in drei Teile“. Von demselben heisst es Sûre 77, 31 weiter: „Er beschattet nicht und schützt nicht vor der Flamme. 32 Dieselbe wirft Funken (so gross) wie eine Burg, als wären es gelbe Kamele“. Vgl. noch 56, 42 f.; 18, 28.

7 Es sind Engel, barsch in ihren Worten und hart im Handeln 66, 6. Ihr oberster heisst Mâlik (Herrscher) 43, 77.

befiehlt er 69, 30 „Greifet ihn, bindet[1] ihn! 31 Darauf werfet ihn in das Höllenfeuer[2]! 32 Darauf lasset ihn in eine Kette eingehen[3], deren Länge siebzig Ellen beträgt!“ Vgl. 50, 25; 44, 47; 27, 92; 54, 48; 55, 41.

Muhammed denkt sich die Hölle[4] als einen Ort in der Tiefe. Denn 101, 6 nennt er sie هَاوِيَة „Abgrund“, eigentlich ein Ort, in welchen man kopfüber hinabgestürzt wird.

Nach Sûre 15, 44 hat dieselbe sieben Thore,[5] von denen ein jedes zur Aufnahme eines Teils der Frevler bestimmt ist.[6]

Entsprechend der Grösse der Vergehen giebt es in der Hölle verschiedene Stufen 46, 18; die Heuchler befinden sich auf der untersten, auf dem Grunde der Hölle 4, 144.

Furchtbar sind die Martern, welchen die Ungläubigen in der Hölle ausgesetzt werden. Ihre Kleider bestehen aus Feuer. Feuer

---

1 Ebenso sagt in dem Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl der König zu seinen Dienern Matth. 22, 13: „Bindet ihm Hände und Füsse und werfet ihn hinaus in die Finsternis draussen!“ Nach Matth. 13, 41 f. 49 f. werden die Engel die Bösen in den Feuerofen werfen. Vgl. noch Matth. 8, 12; 18, 8 f. Marc. 9, 45. 47.

2 جَحِيم *ǧaḥîm.* Andere korânische Bezeichnungen desselben sind سَعِير *sa'îr,* نَار *nâr,* سَقَر *sáḳar* und لَظَى *lazá.*

56, 41 ist in der Hölle ein Glutwind erwähnt. Die Bezeichnung desselben سَمُوم *samûm* bezieht sich darauf, dass er in die مَسَامّ „Leibesöffnungen“ (Mund, Nase und Ohren) eindringt.

3 Baiḍ. II, p. ٣٥٤ Z. 5 „dadurch, dass ihr sie um seinen Körper wickelt“. „Wir haben“, sagt Gott Sûre 76, 4, „den Ungläubigen Ketten, Nackenfesseln und brennendes Feuer bereitet“.

4 Der im Ḳorân für die Hölle 77 Mal vorkommende Name جَهَنَّم *ǧahánnam* ist nicht von dem griechischen γέεννα oder dem syrischen ܓܗܢܐ abzuleiten, sondern, wie der Endkonsonant beweist, von dem äthiopischen ገሀነም. Das diesem zu Grunde liegende hebräische גֵּיהִנֹּם *gêhinnom,* welches seinen Namen von dem „Thal Hinnoms“ auf der Südseite von Jerusalem hat, wo zur Verbrennung der Gebeine und alles Unreinen ein beständiges Feuer unterhalten wurde, ist auch nach der Lehre der Midraschim (vgl. Weber S. 326—330) der Aufenthaltsort der Gottlosen im Jenseits.

5 Matth. 16, 18 ist von „Pforten des Hades“ die Rede.

6 Baiḍ. I, p. ٥٠٣ Z. 24 f. „das oberste für die ungehorsamen Verehrer eines Gottes, das zweite für die Juden, das dritte für die Christen, das vierte für die Ṣâbier, das fünfte für die Magier, das sechste für die Götzendiener und das siebente für die Heuchler“.

wird über ihre Häupter ausgegossen und ihre Gesichter verbrennen. Mit eisernen Keulen werden sie geschlagen. So oft sie vor Angst aus dem Feuer herausgehen wollen, werden sie in dasselbe zurückgebracht, indem zu ihnen gesagt wird: Kostet die Strafe des Verbrennens 22, 20—22; 18, 28; 56, 84. Sie werden schreien 11, 108 und die Zähne[1] fletschen 23, 106. 7, 48 „Die Bewohner der Hölle werden den Bewohnern des Paradieses zurufen[2]: Giesset über uns Wasser[3] aus oder von dem, womit Gott euch versorgt hat! Sie werden antworten: Gott hat beides den Ungläubigen verwehrt.“ Ihre Speise wird der von ihren Körpern herabfliessende Eiter sein 69, 36f.; 78, 25; 38, 57 und ein trockenes Kraut[4], welches sie nicht fett macht und ihnen den Hunger nicht vertreibt 88, 6f. Sie werden von den Früchten des Baumes Zakkûm essen 56, 52; 44, 43—46, die ihnen Angst verursachen, indem sie in der Kehle stecken bleiben[5] 73, 13. Dieser Baum[6] wächst auf dem Grunde der Hölle; seine Früchte sind wie die Köpfe der Satane 37, 60—64. Wie die vor Durst rasenden Kamelinnen werden sie heisses Wasser trinken, das ihnen die Eingeweide zerschneidet 56, 41. 54f. 93; 47, 17; 14, 19f.; 37, 65; 38, 57; 78, 25; 88, 6. Obwohl sie sich gänzliche Vernichtung wünschen 84, 11; 78, 41 und der Tod von allen Seiten an sie herantritt, so können sie doch nicht sterben 14, 20.

---

1 Vgl. Matth. 8, 12; 13, 42. 50; 22, 13; 24, 51; 25, 30 „dort wird sein Heulen und Zähneknirschen“.

2 Auch nach 7, 42 können sie sich unter einander durch Worte verständigen.

3 Diese Worte erinnern an die Bitte, welche Luc. 16, 24 der in der Höllenqual befindliche Reiche an Abraham richtet, er möge aus dem Paradiese den Lazarus senden, dass er die Spitze seines Fingers ins Wasser tauche und seine Zunge kühle.

4 Baiḍ. II, p. ٣٩٩ Z. 22 „es ist der Dorn, den das Kamel abweidet.“

5 Vgl. Baiḍ. II, p. ٣١٥ Z. 14.

6 Da Zakkûm sonst der Name eines in Arabien wachsenden Fruchtbaumes ist, so benutzte Abû Ǧahl, ein Oheim, aber unversöhnlicher Feind Muhammeds, diesen Umstand, um seine Drohung lächerlich zu machen. Er fragte die Kuraischiten: „Wisst ihr, was der Baum Zakkûm ist, mit dem euch Muhammed schreckt?“ Sie antworteten: „Nein“. Er sagte: „Datteln Jaṯribs (Medînas) mit Milch. Bei Gott, wenn wir von ihnen erhalten, so wollen wir sie uns gut schmecken lassen.“ Da offenbarte Gott gegen ihn Sûre 44, 43—46. Ibn Hišâm I, p. ٢٣٩ Z. 4—1 v. u.

Im Vergleich mit den irdischen Strafen sind die jenseitigen härter und dauernder 20, 127; 13, 34; 68, 33; 54, 46. Ewig[1] werden die Frevler in der Hölle sein 43, 74—76; 11, 109; 98, 5; 72, 24; 21, 99; 78, 23; 82, 16.

Zwischen den Bewohnern des Paradieses und denen der Hölle befindet sich nach Sûre 7, 44—47 ein Wall[2]. Auf demselben stehen Leute, welche das Paradies nicht betreten können, obwohl sie es wünschen. Es ist „eine Schar von den Verehrern eines Gottes, welche zu wenig gute Werke gethan haben. Darum werden sie zwischen dem Paradiese und der Hölle zurückbehalten, bis Gott über sie bestimmt, was er will“ BAIḌ. I, p. ٣٣٦ Z. 12. „Es sind diejenigen, deren gute und böse Werke einander gleich waren“ ǦAL. I, p. ٣٩٦ Z. 11—10 v. u. Zuletzt werden auch sie in das Paradies aufgenommen,[3] wenn nämlich die Worte Sûre 7, 47 „Gehet ein in das

[1] Vgl. die Ausdrücke „ewiges Feuer“ Matth. 18, 8; 25, 41. Judae 7, „unverlöschliches Feuer“ Matth. 3, 12. Luc. 3, 17. Marc. 9, 43, „die Hölle, wo ihr Wurm nicht stirbt und das Feuer nicht verlöscht“ Marc. 9, 47 f. (=Jes. 66, 24), „ewige Strafe“ Matth. 25, 46, „ewiges Verderben“ II Thess. 1, 9.

Sûre 7, 38 heisst es: „Diejenigen, welche unsere (Gottes) Zeichen geleugnet und sich hochmütig von ihnen abgewandt haben, ihnen werden die Thore des Himmels nicht geöffnet werden, und nicht werden sie in das Paradies eingehen, bis اَلْجَمَلُ das Kamel durch das Nadelöhr geht.“ Auch BAIḌÂWÎ I, p. ٣٣٥ Z. 8 versteht unter اَلْجَمَل an dieser Stelle das Kamel (اَلْبَعِير), während IBN 'ABBÂS bei ZAM. I, p. ٣٦٤ Z. 5 v. o. das Wort in seiner andern Bedeutung „Schiffstau (قَلْس)“ nimmt. Dieselbe Redewendung gebraucht Christus Matth. 19, 24 (=Marc. 10, 25. Luc. 18, 25): „Es ist leichter, dass ein Kamel (κάμηλος) durch ein Nadelöhr eingehe als ein Reicher in das Reich Gottes.“

[2] 57, 13 ist zwischen ihnen eine hohe Mauer aufgerichtet. (Auf den hier erwähnten Zuruf der Heuchler zu den Gläubigen bezieht sich die Bezeichnung des Auferstehungstages als يَوْمُ ٱلتَّنَادِى „der Tag des Zurufs“ 40, 34). Eine ähnliche Vorstellung begegnet uns im Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus, wo Luc. 16, 26 von einer zwischen ihnen aufgerichteten grossen Kluft die Rede ist.

[3] Nach der späteren Lehre der Muslime wird auch von den Verdammten, welche in der Hölle schmachten, auf Muhammeds Fürbitte ein Teil auf Grund des dort abgelegten Bekenntnisses: „Es giebt keinen Gott ausser Allah, und Muhammed ist sein Gesandter“ aus der Hölle entlassen und in das Paradies geführt. Vgl. كتاب احوال القيمة, M. WOLFF, Muhamm. Eschat. p. ١٠١ f. Laut einer Tradition Muhammeds findet diese Befreiung nach Verlauf von 60000 Jahren statt. Ebd.

Paradies, nicht wird Furcht über euch kommen, und nicht werdet ihr traurig sein“ nicht von ihnen zu den Bewohnern des Paradieses[1], sondern von Gott zu den auf dem Walle Stehenden gesagt werden.

# Viertes Kapitel.

## Die Träger der Offenbarung.

### § 10. Das Prophetentum.

Während nach Sûre 75, 22f. die Seligen im Paradiese Gott schauen, ist hierzu im diesseitigen Leben wie nach der Lehre des Alten und Neuen Testaments, so auch nach der des Ḳorân 6, 103 niemand imstande. Ein Verkehr Gottes mit den Menschen kann nach Sûre 42, 50f. auf dreifache Weise stattfinden: „Nicht ist es für einen Menschen möglich, dass Gott mit ihm rede, ausser 1. وَحْيًا durch Offenbarung (innere Eingebung, Inspiration, BAIḌ. II, p. ٢٢٤ Z. 4 كَلَامًا خَفِيًّا „in geheimer Rede“), 2. oder مِنْ وَرَآءِ حِجَابٍ hinter einem Vorhange (so dass man Gottes Stimme hört, aber ihn nicht sieht), 3. oder يُرْسِلَ رَسُولًا er sendet einen Gesandten (Propheten) فَيُوحِىَ dann offenbart er (der Gesandte) mit seiner (Gottes) Erlaubnis, was er (Gott) will.“

Der letzte Fall tritt ein, wenn Gott zu einer grösseren Gemeinschaft, einem Volke in Beziehung treten will. Zu diesem Zweck wählt er sich aus dessen Mitte einen oder mehrere aus[2] und teilt ihnen seine Offenbarungen mit,[3] welche sie dann als Träger derselben

p. ٩٦. Mit dieser Vorstellung lässt sich die katholische Lehre vom Fegefeuer sowie der Mythus bei PLATO, Phädon 113E—114B vergleichen.

[1] BAIḌ. I, p. ٣٢٦ Z. 23—25 giebt allerdings dieser ersteren Fassung den Vorzug.

[2] Die betreffenden Verba sind اِصْطَفَى Sûre 3, 30; 22, 74; 27, 60, اِخْتَارَ 20, 13, اِصْطَنَعَ 20, 43.

[3] Dies geschieht entweder auf die Sûre 42, 50 ad 1 und 2 angegebene Weise oder durch Vermittelung von Engeln, welche Gottes Gesandte an die Propheten sind wie die Propheten Gottes Gesandte an die übrigen Menschen 22, 74. Wegen

ihren Volksgenossen übermitteln. Den hierzu von Gott Erwählten liegt ٱلْبَلَاغُ ٱلْمُبِينُ „die deutliche Verkündigung“ ob 64, 12; 24, 53; 16, 37; 42, 47; 3, 19, deren Inhalt die رِسَالَات „Botschaften“ Gottes bilden 7, 60. 66. 77. Sie haben die Leute „zu Gott (zum Glauben an ihn) zu rufen (einzuladen[1]).“ „Wir haben“, sagt Gott 16, 38, „zu jedem Volke einen Gesandten gesandt (mit dem Befehl): Dienet Gott und meidet die Götzen!“ 13, 8 „Jedes Volk hat هَادٍ einen Leiter.[2]“

---

dieser Thätigkeit werden die Engel genannt ٱلتَّالِيَات ذِكْرًا „die eine Erinnerung Lesenden“ 37, 3 und ٱلْمُلْقِيَات ذِكْرًا „die eine Erinnerung Überbringenden“ 77, 5. Hierauf bezieht sich ferner 16, 2 „Er (Gott) sendet die Engel mit dem Geiste (der Offenbarung) von sich herab auf wen von seinen Dienern er will“.

[1] Der korânische Ausdruck hierfür ist دَعَى c. إِلَى und einem hiervon abhängigen Gottesbegriff 12, 108; 13, 36; 22, 66; 28, 87; 40, 45. Das Ziel, zu welchem gerufen wird, wird ferner ausgedrückt durch إِلَى ٱلْإِسْلَام zum Islâm 61, 7, إِلَى ٱلْإِيمَان zum Glauben 40, 10, إِلَى ٱلسُّجُود zur Anbetung 68, 43, إِلَى ٱلْهُدَى zur Leitung 7, 192. 197; 18, 56, إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ zum Wege deines (Muhammeds) Herrn 16, 126, إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ zum rechten Wege 23, 75, إِلَيْهِ dazu 11, 65 vgl. 64; 14, 10; 41, 4; 42, 12. Das Ziel ist zu ergänzen 71, 5. 6. 7; 42, 14; 14, 11 (der Rufende ist hier Gott). Auf دَعَى folgt ein durch لِ „damit“ eingeleiteter Satz 57, 8; 47, 40. Muhammed wird genannt دَاعِى ٱللّٰهِ „der Rufer Gottes“ 46, 30. 31, دَاعِى إِلَى ٱللّٰهِ „ein Rufer zu Gott“ 33, 45, (مُنَادٍ يُنَادِى لِلْإِيمَانِ „ein Rufer, welcher zum Glauben ruft“ von √نَدَى 3, 190). Für „Ruf (zum Glauben)“ finden sich die Nomina دُعَاء 71, 5; 21, 46; 27, 82; 30, 51 und دَعْوَة 14, 46 (der Rufende ist hier Gott).

Von diesem Gebrauch von دَعَى ist zu unterscheiden دَعَى c. Acc. des Gottesbegriffs in der Bedeutung „(Gott bittend, im Gebet) rufen, anrufen“ 7, 189; 10, 23; 29, 65; 31, 31; 17, 110; 40, 14. 67; 7, 179; 6, 41; 52, 28; 40, 12; 27, 63; 6, 63; 2, 182; 40, 62; 10, 13; 39, 50; 21, 90; 7, 28. 53. 54; 54, 10; 44, 21; 40, 27; 2, 58. 63. 64. 65; 7, 131; 43, 48; 3, 33; 39, 11; 30, 32; 6, 52; 18, 27; 32, 16; 40, 52; 19, 49; 72, 20. دَعَى c. إِلَى „zu (Gott im Gebete) rufen“ findet sich nur 41, 33; 39, 11. Dazu die Nomina für „(Gebets-) Ruf“ دُعَآء 19, 4. 49; 14, 41. 42; 25, 77; 41, 51; 3, 33, دَعْوَة 10, 89; 13, 15; (دَعْوَةُ ٱلدَّاعِ „der Ruf des (Gott) Rufenden“ 2, 182), دَعْوَى 10, 10. 11.

[2] Wenn die Propheten andere leiten sollen, so ist hierfür Vorbedingung, dass sie zuerst selbst von Gott richtig geleitet sind. So sagt Gott von den Sûre 6, 83—86 genannten Propheten V. 87: وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ „Wir leiteten sie zum rechten Wege“. V. 90 heisst es von ihnen „jenes sind die, welche هَدَى ٱللّٰهُ

Eine Leitung der Menschen erfolgte, nachdem Gott dieselben bereits aus Anlass ihres Sündenfalls geleitet hatte,[1] von neuem, als sie, die zuerst أُمَّةً وَاحِدَةً ein Volk einer Religion waren,[2] (in Bezug auf die Wahrheit) اخْتَلَفُوا untereinander uneins wurden 10, 20; 2, 209. „Da sandte Gott", so heisst es 2, 201, „die Propheten, welche Lohn und Strafe verkündigten, und er sandte mit ihnen die Offenbarungsschrift بِالْحَقِّ mit der Wahrheit, damit er (Gott) zwischen den Menschen, worüber sie untereinander uneins waren, entschiede."

Für die zur Leitung der Menschen aus ihrer Mitte von Gott Erwählten gebraucht Muhammed zwei Bezeichnungen, nämlich رَسُول[3] *rasûl* (Pl. رُسُل *rúsul*) „Gesandter" und نَبِيّ[4] *nábijj* (Pl. نَبِيُّونَ *nabijjûna* und أَنْبِيَاء *anbijâ'*), „Prophet".

---

Gott leitete". Die nach der Stadt (BAID. II, p. ١٥٧ Z. 16 انطاكية Antiochien) gesandten Propheten waren nach 36, 20 مُهْتَدُونَ „geleitet". Von Muhammed selber heisst es 93, 7 „Er (Gott) fand dich irrend, فَهَدَى da leitete er".

1 Siehe oben S. 70.

2 ĠAL. I, p. ٥٠٥ Z. 15—17 v. o. nennt diese Urreligion den Islâm und bestimmt die Zeit ihres reinen Kultus von Adam bis Noah, BAID. I, p. ١١٢ Z. 26 von Adam bis Idrîs (Henoch) oder Noah oder nach der Sündflut, p. ٣١١ Z. 13f. die Zeit Adams, bis Ḳâbil (Kain) den Hâbil (Abel) tötete.

3 Es ist die arabische Übersetzung des griechischen ἀπόστολος. Gleichbedeutend mit dem Subst. رُسُل „Gesandte" steht مُرْسَلُونَ *mursalûna*, das Nom. pat. von أَرْسَلَ, 37, 36. 123. 133. 139. 181; 25, 22; 18, 54; 6, 34. 48; 36, 2; 2. 253. „(Einen Gesandten, Propheten) senden" heisst أَرْسَلَ c. Acc. pers. et. إِلَى 51, 38; 37, 147; 23, 23. 47 f.; 27, 46; 71, 1; 29, 13; 40, 24 f.; 30, 46; 11, 27. 52. 64. 85; 29, 13. 35; 7, 57. 63. 71. 83, فِي 15, 10; 23, 33; 43, 5; 7, 92; 2, 146; 37, 70, بَعَثَ c. Acc. pers. et. إِلَى 10, 75. 76; 7, 101, فِي 16, 38; 28, 59; 2, 123; 62, 2; 3, 158. Die Verbindung dieser Verba mit der Präposition إِلَى „zu" entspricht dem alttestamentlichen שָׁלַח c. אֶל Ex. 3, 10; 7, 16, dem neutestamentlichen ἀποστέλλειν (προφήτας) c. πρός Matth. 23, 24. أَرْسَلَ ohne Acc. pers. in der Bedeutung „Gesandte senden" findet sich Sûre 17, 61; 15, 10; 44, 4. Mit Rücksicht auf ein vorhergehendes أَرْسَلْنَا „wir (Gott) sandten" ist dasselbe weggelassen 11, 52 (vgl. V. 27). 64. 85; 29, 15 (vgl. V. 13). 27. 35; 7, 63 (vgl. V. 57). 71. 78. 83.

4 Es ist das hebräische נָבִיא und bedeutet eigentlich „Verkündiger" von √ نَبَأَ, von welcher im Korân die II. Form نَبَّأَ (= hebr. נִבָּא), die IV. أَنْبَأَ in der Bedeutung „verkündigen" und die X. اسْتَنْبَأَ „jem. bitten, zu verkündigen" gebraucht werden. Das hierzu gehörige Nomen ist نَبَأ *nába* (Pl. أَنْبَاء *anbâ'*) „Geschichte" mit folgendem Genitiv der darin behandelten Person.

Im Ḳorân führen die Bezeichnung رَسُولٌ „ein Gesandter[1]" Moses 19, 52, Ismael (Isma'îl[2]) 19, 55, Jesus 3, 43, Muhammed 73, 15; 2, 146; 62, 2; 3, 75. 138. 158; 65, 11; 9, 129 (in der Anrede يَا أَيُّهَا ٱلرَّسُولُ „o Gesandter" 5, 45. 71) in Verbindung mit den Adjektiven كَرِيمٌ „verehrungswürdig" Moses 44, 16, Muhammed 69, 40, مُبِينٌ „deutlich" Muhammed 44, 12; 43, 28, أَمِينٌ „zuverlässig" Moses 44, 17, Noah (Nûḥ) 26, 107, Hûd V. 125, Ṣâliḥ 143, Lot 162, Šu'aib (d. i. Jethro) 178, ٱلرَّسُولُ „der Gesandte" Jesus 3, 46, Muhammed 7, 156; 2, 137. 138. 285; 64, 12; 8, 1. 24. 27. 42; 47, 34; 3, 29. 80. 126. 147. 166; 57, 8; 4, 45. 62. 64. 85. 115; 24, 55. 63; 58, 9. 10. 13; 22, 78; 48, 12; 60, 1; 9, 13. 89. 100; 5, 86. 103, رَسُولَا رَبِّكَ „Gesandte deines (Pharaos) Herrn" Moses und Aaron (Harûn) 20, 49, „ein Gesandter des Herrn der Geschöpfe" رَسُولُ رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ Moses 43, 45, Moses und Aaron 26, 15, رَسُولٌ مِنْ رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ Noah 7, 59, Hûd 7, 65, Moses 7, 102, رَسُولُ ٱللَّهِ „der Gesandte Gottes" Noah 61, 5, Jesus 61, 6 (im Sinne Gottes رَسُولِي „mein Gesandter" 5, 111), Muhammed 7, 158; 33, 21. 40. 51; 63, 5. 7; 48, 29; 49, 3. 7; 9, 62. 82. 121 (رَسُولُهُ „sein Gesandter" 3, 96; 61, 9; 59, 6. 7; 48, 26. 28; 9, 26. 33. 87. 98, im Sinne Gottes رَسُولُنَا „unser Gesandter" 5, 18. 22. 93). ٱللَّهُ وَرَسُولُهُ „Gott und sein Gesandter (Muhammed)" erscheinen in dieser engen Verbindung als Inhaber der Macht 63, 8, hinsichtlich des Glaubens an sie 7, 158; 64, 8; 57, 7; 58, 5, als Freunde der Gläubigen 5, 60. 61, hinsichtlich des Gehorsams[3] gegen sie 8, 1. 20; 33, 31. 33. 71; 24, 51, des Verlangens nach ihnen 33, 29, des Wohlgefallens an ihnen 9, 63, der Aufrichtigkeit gegen sie 9, 92, der Auswanderung zu ihnen 4, 101, der ihnen von den Muslimen zu teil werdenden Hilfe 59, 8, hinsichtlich des Unglaubens 9, 54. 81. 85, des Ungehorsams 72, 24, des Spottes 9, 66, der Feindschaft gegen sie 8, 13;

[1] Als zu den مُرْسَلُونَ „Gesandten" gehörig werden genannt Moses (Mûsâ) 26, 20; 28, 6, Elias (Iljâs) 37, 123, Lot (Lûṭ) 37, 133, Jonas (Jûnus) 37, 139, Muhammed 36, 2; 2, 253.

[2] Die in Klammern beigefügten Namen sind die transskribierten arabischen Formen.

[3] 8, 1. 24 steht in diesem Sinne ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ „Gott und der Gesandte". V. 27 „O ihr Gläubigen, täuscht nicht ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ Gott und den Gesandten!"

59, 4; 33, 57; 58, 6. 21. 22; 9, 64. 108; 5, 37, des von ihnen gegen die Ungläubigen befohlenen Krieges 2, 279, in anderm Zusammenhange 33, 12. 22; 24, 49. 50; 48, 27; 49, 1; 9, 1. 3. 7. 16. 24. 29. 59. 75. 95. 106.

Als نَبِيُّونَ „Propheten" (bzw. Sing. نَبِىٌّ) werden 4, 161 angeführt: Noah, Abraham (ebenso 19, 42), Ismael (19, 55), Isaak (Isḥâḳ, 37, 112; 19, 50), Jakob (Ja'ḳûb, 19, 50), Jesus (19, 31), Hiob (Ajjûb), Jonas, Aaron (19, 54), Salomo (Sulaimân), David (Dâud, 17, 57), ferner 19, 57 Idrîs (d. i. Henoch), 19, 52 Moses, 3, 34 Johannes (Jáḥjâ). Muhammed wird genannt يَا أَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ „o Prophet", (in der Anrede seitens Gottes) 8, 65. 66. 71; 65, 1; 33, 1. 28. 49. 59; 66, 1; 60, 12; 9, 74, هَذَا ٱلنَّبِىُّ „dieser Prophet" 3, 61, اَلنَّبِىُّ „der Prophet[1]" 7, 156; 33, 6. 13. 30. 32. 38. 44. 49. 53. 59; 66, 3. 8. 9; 49, 2; 9, 61. 114. 118; 5, 84.

Bei BAIḌÂWÎ I, p. ١٣٦ Z. 20—22[2] findet sich über die Zahl der

[1] Wir knüpfen hieran eine Bemerkung über das sogenannte Siegel des Prophetentums. IBN HIŠÂM I, p. ١١٦ Z. 6 v. u.—١١٧ Z. 1 v. o. erzählt von Baḥîrâ, einem christlichen Mönche in Buṣrâ in Syrien, den Abû Ṭâlib mit seinem Neffen Muhammed auf einer Handelsreise besuchte: „Er (Baḥîrâ) betrachtete seinen (Muhammeds) Rücken und erblickte zwischen seinen Schultern an seiner Stelle das Siegel des Prophetentums (خَاتَم النُّبُوَّة) nach seiner Beschreibung, welche er hatte. Es glich dem Male des Schröpfkopfs (أَثَر المِحْجَم)." Daraufhin sagte er zu Abû Ṭâlib: „Kehre mit deinem Neffen in sein Land zurück und nimm ihn vor den Juden in acht! Denn bei Gott, wenn sie ihn sehen und an ihm erkennen, was ich erkannt habe, so werden sie ihm Böses zuzufügen suchen. Denn dieser dein Neffe wird einst eine hohe Stellung einnehmen." Ähnlich ṬABARÎ, Annales. I, 3 p. ١١٢٤ Z. 15 —١١٢٥ Z. 1, MAS'ÛDÎ I, p. 147. Über die historische Glaubwürdigkeit dieser Baḥîrâ-Geschichte vgl. A. SPRENGER, ZDMG. Bd. 12. Leipzig 1858. S. 238—249.

Das Siegel des Prophetentums wird auch bei der Beschreibung Muhammeds erwähnt. IBN HIŠÂM I, p. ٢٦٦ Z. 3 v. u., ṬABARÎ, Annales. I, 4 p. ١٧٩٠ Z. 10—١٧٩١ Z. 5. Nach BUḪÂRÎ, كتاب الوضوء p. ٦١ Z. 8 v. o. scheint es ein Auswuchs gewesen zu sein, da es mit dem Knopf des Frauenschleiers (زِرّ الحَجَلَة) verglichen wird.

[2] سُئلَ عن الأَنْبِياء فقال مِائَةُ أَلْفٍ وأَربعة وعِشْرون أَلْفًا قيل فكَم الرُّسُل مِنهم قال ثلثمِائَةٍ وثلاثة عشر جَمًّا غَفِيرًا وقيل الرّسول مَن جَمَعَ إلى المُعْجِزَةِ كِتَابًا مُنْزَلًا عليه والنّبىّ غيْرُ الرّسولِ مَن لا كِتَابُ له

Ebenso ZAMAḪŠARÎ II, p. ٥٨ Z. 3—5 v. o.

Propheten und Gesandten sowie über ihre charakteristischen Unterschiede folgende Angabe: „Er (Muhammed) wurde in betreff der Propheten gefragt. Da antwortete er: Es giebt 124000. Man fragte: Wieviel Gesandte sind unter ihnen? Er antwortete: Es sind, alle miteinbegriffen, 313. Man sagt: Gesandter ist der, welcher mit dem Wunder eine auf ihn herabgesandte Offenbarungsschrift vereinigt, und der Prophet, welcher kein Gesandter ist, der, welcher keine Offenbarungsschrift besitzt."

Von den Sûre 6, 83—86 genannten Abraham, Isaak, Jakob, Noah, David, Salomo, Hiob, Joseph (Jûsuf), Moses, Aaron, Zacharias (Zakarijjâ'), Johannes, Jesus, Elias, Ismael, Elisa (Aljása'), Jonas und Lot sagt Gott V. 89: „Jenes sind die, welchen wir اَلْكِتَابَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ die Schrift (*al-kitâb*), die Weisheit (*al-ḥukm*) und das Prophetentum (*an-nubúwwa*) gaben." اَلْكِتَاب وَٱلْحُكْم „die Schrift und die Weisheit" als die wesentlichen Stücke des نُبُوَّة „Prophetentums" finden sich auch 45, 15; 3, 73, اَلْكِتَاب „die Schrift" 29, 26; 57, 26 eng mit demselben verbunden. اَلْكِتَاب وَٱلْحِكْمَة „die Schrift und die Weisheit (*al-ḥikma*)" sind von Gott den vor Muhammed lebenden Propheten 3, 75, den Nachkommen Abrahams 4, 57, Jesu 3, 43; 5, 110, Muhammed 4, 113 gegeben, اَلْكِتَاب „die Schrift" dem Moses 23, 51; 25, 37; 2, 81; 17, 2[1]; 32, 23[1]; 28, 43[1]; 6, 155[1]; 41, 45, dem Moses und Aaron 37, 117, Jesu 19, 31 (اَلْإِنْجِيل das Evangelium) 57, 28; 5, 50[2], زَبُور *zabûr* „der Psalter" dem David 17, 57; 4, 161.

Die Ungläubigen verlangten von Muhammed, er solle zur Beglaubigung seines Prophetentums eine ihm vom Himmel gesandte vollständige Offenbarungsschrift (كِتَاب), wie sie nach seiner Aussage die früheren Gottesgesandten erhalten hätten, herbeibringen, und setzten ihn, da er sich nicht im Besitz einer solchen befand[3], hier-

[1] „Wir gaben," sagt Gott, „dem Moses die Schrift 17, 2; 32, 23 und machten sie هُدًى zur Leitung für die Kinder Israels", 28, 43 بَصَآئِرَ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةً „als Einsicht für die Menschen, als Leitung und Erbarmen," 6, 155 „als Vollendung (BAID. I, p. ٣١٥ Z. 17 „der Ehre und Gnade") für den, welcher rechtschaffen handelt, وَتَفْصِيلًا als Erklärung für alle Dinge, وَهُدًى وَرَحْمَةً als Leitung und Erbarmen".

[2] „in welchem هُدًى وَنُورٌ Leitung und Licht ist."

[3] اَلْكِتَاب „die Schrift", welche Gott nach Sûre 3, 2; 4, 106. 113; 5, 52 auf

durch in nicht geringe Verlegenheit. Von Sûre 4, 152 ist bereits oben S. 131 die Rede gewesen. Sûre 28, 48 „Als zu ihnen von uns die Wahrheit kam, sagten sie: Wenn ihm (Muhammed) nicht das Gleiche gegeben wird, was dem Moses gegeben ist (Baiḍ. II, p. ٨٤ Z. 18 اَلْكِتَابَ جُمْلَةً „die Schrift als ein Ganzes“), (so glauben wir nicht). Muhammed hält ihnen entgegen, dass sie an die Offenbarung des Moses ebenso wenig glauben wie an seine eigene, sondern beide für Zauberei erklären V. 48. Er beruft sich zum Beweis für die Authenticität ihrer beiden Offenbarungen auf das Zeugnis ihres Inhalts, indem er seine Gegner V. 49 auffordert, von Gott كِتَابًا „eine Schrift“ herbeizubringen, welche أَهْدَى مِنْهُمَا „richtiger leitet als beide“ (nämlich die Offenbarung des Moses und Muhammed), dann wolle er derselben folgen. 6, 7 lässt er Gott sagen: „Wenn wir auf dich (Muhammed) كِتَابًا فِى قِرْطَاسٍ eine Schrift (geschrieben) auf Papier herabgesandt und sie dieselbe mit ihren Händen betastet hätten, so würden die Ungläubigen gesagt haben: Dies ist nur offenbare Zauberei.“ Die Ungläubigen gingen in ihrem Eigensinn so weit, dass sie Muhammed erklärten, sie wollten ihm nicht folgen, bis er einem jeden von ihnen كِتَاب „eine Schrift“ vom Himmel (Sûre 74, 52 صُحُفًا مُنَشَّرَةً ausgebreitete Blätter“) bringe des Inhalts: مِنَ اللّٰهِ إِلَى فُلَانٍ اِتَّبِعْ محمّدا „Von Gott an N. N. Folge Muhammed!“ Baiḍ. II, p. ٣٧٠ Z. 18f. zu Sûre 74, 52. Diese ihre Forderung wird V. 53 mit den Worten zurückgewiesen: „Keineswegs (wird dies geschehen). Sie fürchten nicht das jenseitige Leben.“ Baiḍ. Z. 19f. „Deshalb sind sie von der Erinnerung (dem Ḳorân) abgewichen, nicht deshalb, weil die Herabbringung der Blätter verhindert ist.“

حُكْم *ḥukm* bzw. حِكْمَة *ḥikma* „Weisheit“ ist die auf religiöse Wahrheiten besonders nach ihrer ethischen Seite sich beziehende Erkenntnis, die geistige Erleuchtung, welche die damit Begabten in den Stand setzt, in zweifelhaften praktischen Fällen stets das Richtige, dem göttlichen Gesetze Gemässe zu treffen. حُكْم „Weisheit“ erbittet sich Abraham von Gott Sûre 26, 83. اَلْحُكْم bezw. اَلْحِكْمَة „die

---

Muhammed, 2, 231 durch ihn als ersten Empfänger auf seine Volksgenossen herabsandte, ist von dem ihm in einzelnen Teilen geoffenbarten Korân zu verstehen.

„Weisheit“ wird dem Moses gegeben 26, 20, David 38, 19[1]; 2, 252,[1] Johannes 19, 13[2], Jesu 43, 63[3], حُكْم وَعِلْم „Weisheit und Wissen (in betreff des Glaubens)“ Lot 21, 74, Joseph 12, 22,[4] Moses 28, 13,[4] David und Salomo 21, 79.[5]

Um ihrer Lehre Nachdruck zu geben und bei den Hörern Eingang zu verschaffen, stellen die Propheten bei Befolgung derselben göttlichen Lohn, bei Missachtung göttliche Strafe in Aussicht. So werden اَلنَّبِيُّونَ „die Propheten“ 2, 209, „die Gesandten“ اَلْمُرْسَلُونَ 18, 34; 6, 48, رُسُل 4, 163 näher bezeichnet als مُبَشِّرُونَ[6] وَمُنْذِرُونَ[6] „welche Lohn verheissen und Strafe androhen.“ Muhammed wird genannt „ein Verkündiger von Lohn und Strafe“ بَشِير وَنَذِير[7] *basîr wanadîr* 34, 27; 35, 22; 2, 113; 5, 22 vgl. 11, 2; 7, 188, مُبَشِّر وَنَذِير 33, 44; 48, 8; 25, 58; 17, 106. Die Propheten sind مُنْذِرُونَ „Warner“

---

1 وَفَصْلَ ٱلْخِطَاب „und die Entscheidung der Rede“ d. i. die Kunst, klare richterliche Entscheidungen zu verkündigen.“

2, 252 heisst es von ihm, dass Gott ihm اَلْمُلْك das Königtum gegeben, 38, 19, dass Gott dasselbe befestigt habe. David vereinigte also Königtum und Prophetentum in einer Person.

2 „als er noch ein Kind war.“

3 Jesus spricht zu seinem Volke: „Ich bin mit der Weisheit zu euch gekommen“.

4 dem Joseph und Moses, als sie in ihr vollkräftiges Alter gekommen waren. Nach BAIḌ. II, p. ٧٨ Z. 25 wurde Moses im Alter von 40 Jahren als Prophet gesandt.

5 Auf Grund und in Kraft der ihnen verliehenen Weisheit fällen beide in betreff eines während der Nacht von fremdem Vieh unbefugter Weise abgeweideten Ackers eine richterliche Entscheidung 21, 78.

عِلْم „Wissen“ gab Gott dem David und Salomo 27, 15.

6 بَشَّرَ *băššara* „Lohn verheissen, eine frohe Botschaft verkündigen“ entspricht ganz dem hebräischen בִּשֵּׂר. Das Gegenteil hiervon ist أَنْذَرَ *ăndara* „Strafe androhen, warnen“. بَشَّرَ wird auch in malam partem gebraucht, so in Verbindung mit بِعَذَاب أَلِيم „eine schmerzhafte Strafe verkündigen“ 84, 24; 3, 20; 9, 3. 34; 45, 7; 31, 6 vgl. 4, 137. Wie بَشَّرَ bei der Verkündigung der Geburt Isaaks 51, 28; 15, 53; 37, 112; 11, 74, des Johannes 19, 7; 3, 34, Jesu 3, 40, sowie 17, 9, wo es sich sowohl auf Lohn als auch auf Strafe bezieht, so geht auch أَنْذَرَ zuweilen in die allgemeine Bedeutung „verkündigen“ über, z. B. 21, 46 أُنْذِرُكُمْ بِٱلْوَحْيِ „Ich (Muhammed) verkündige euch die Offenbarung“.

7 Der Korân بَشِير وَنَذِير 41, 3, بُشْرَى „eine frohe Botschaft“ 27, 2.

37, 70; 26, 208, Muhammed „ein Warner“ مُنْذِر *múndir* 50, 2; 38, 3. 65; 79, 45; 13, 8, نَذِير *nadîr* 25, 1; 11, 15; 34, 45; 35, 21 vgl. V. 34, in Verbindung mit dem Attribut مُبِين „ein deutlicher“ 7, 183; 51, 50 f.; 38, 70; 67, 26; 29, 49; 22, 48; 46, 8 vgl. 15, 89, desgleichen Noah 71, 2; 26, 115; 11, 27. نَذِير „Warner, Verkündiger von Strafe“ steht allgemein als Bezeichnung eines Propheten 67, 8 f.; 25, 53; 43, 22; 32, 2; 28, 46; 35, 22. 40; 34, 33. 43; 5, 22, ebenso بَشِير „Verkündiger von Lohn“ 5, 22.

Nicht allein durch ihre Lehre, sondern auch durch ihr Leben, ihren Wandel haben die Propheten ihren Beruf als geistliche Führer des Volks zu erfüllen. In letzterer Hinsicht werden sie 56, 10[1] اَلسَّابِقُونَ genannt „die, welche vorangehen“ (ǦAL. II, p. ٥٩٥ Z. 6 v. o. اِلى الخَيْر „zum Guten“). Von Abraham, Isaak und Jakob sagt Gott 21, 73: جَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً „wir machten sie zu Vorbildern“ (ǦAL. II p. ٩٢ Z. 8 v. o. يُقْتَدَى بِهِم فِى الخَيْر „welche im Guten nachgeahmt werden.“ Ebenso BAIḌ. I. p. ٦٢٠ Z. 17).

Unter den Propheten ragen Abraham, Moses, David, Salomo, Jesus und Muhammed besonders hervor.[2] Die hierfür in Betracht

[1] Das zweite prädikativ stehende اَلسَّابِقُونَ besagt, dass die Propheten beim Endgericht den Gläubigen in das Paradies vorangehen werden.

[2] Hierzu kommt in der späteren muhammedanischen Theologie Henoch (Ḥanûḫ, Uḫnûḫ), welcher unter dem Namen Idrîs Sûre 21, 85; 19, 57 f. erwähnt wird. 19, 57 heisst es von ihm: „Er war صِدِّيقًا wahrhaftig, نَبِيًّا ein Prophet“ V. 58 „Wir (Gott) erhöhten ihn an einen hohen Ort“, nämlich das Paradies, jedenfalls mit Anspielung auf Gen. 5, 24. Bei Zurückführung des Stammbaumes Muhammeds bis auf Adam bemerkt IBN HIŠÂM I, p. ٣ Z. 8—7 v. u. „Noah, Sohn Lamechs (Lâmak), des Sohnes Methusalahs (Mattûšalaḫ), des Sohnes Henochs (Ḥanûḫ), welcher, wie man glaubt, der Prophet Idrîs ist — Gott weiss es. Er war von den Nachkommen Adams der erste, welcher اعطى اَلنُّبُوَّةَ mit dem Prophetentum beschenkt wurde und mit der Feder schrieb“. BAIḌ. I, p. ٥٨٣ Z. 22 f. bemerkt über Idrîs Folgendes: „Er war der Grossvater des Vaters Noahs, und sein Name ist Uḫnûḫ“. Z. 24 f. „Es wird berichtet, dass der Erhabene auf ihn drei Blätter herabsandte, und dass er der erste war, welcher mit der Feder schrieb und sich mit der Kunde der Sterne und der Berechnung beschäftigte“. Henoch (= Hermes Trismegistos) gilt den arabischen Historikern auch als Erbauer der beiden Pyramiden (الهَرَمَان) zu Gizeh in Ägypten. In diesen habe er vor der Sündflut, deren Eintreffen er aus den Sternen prophezeite, seine wissenschaftlichen Bücher und Schätze

kommenden Stellen sind folgende. Von der Bedeutung Abrahams für die Geschichte der Prophetie haben wir bereits oben S. 173 gesprochen. Sûre 2, 254 sagt Gott von den Gesandten: فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ „Wir haben einige von ihnen vor andern bevorzugt. Unter ihnen sind einige, mit welchen Gott redete.“ BAIḌ. I, p. ١٣٠ Z. 7 f. „es ist Moses. Andere sagen: Moses und Muhammed. Es redete Gott mit Moses (vgl. Sûre 4, 162) لَيْلَةَ ٱلْحَيْرَةِ in der Nacht des Schreckens (17, 139—141) und فِى الطُّور am Berge Sinai (19, 53; 28, 29—35), und mit Muhammed لَيْلَةَ ٱلْمِعْرَاجِ in der Nacht der Emporsteigung (vgl. oben S. 42 f.).“ V. 254 heisst es weiter: وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ „Und er hat einige von ihnen an Rangstufen erhöht. Wir haben Jesu, dem Sohn der Maria, die Wunder gegeben und ihn mit dem heiligen Geiste gestärkt.“ 17, 57 وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ „Wir haben einige von den Propheten vor andern bevorzugt. Dem David haben wir زَبُورًا den Psalter[1] gegeben.“ 27, 15 „Wir haben dem David und Salomo عِلْمًا Wissen gegeben und sie sagten: Das Lob ist Gottes, welcher uns vor vielen von seinen gläubigen Dienern bevorzugt hat.“ Nach V. 16 lehrte sie Gott die Sprache[2] der Vögel und gab ihnen von allen Dingen.

Was nun die Stellung Muhammeds unter den Trägern der Offenbarung anbetrifft, so stellt er sich dadurch, dass er sich dieselben Bezeichnungen, nämlich Prophet und Gottesgesandter, beilegt, wie jenen, mit ihnen durchaus auf gleiche Stufe, ohne für sich eine höhere Würde zu beanspruchen. 53, 57 heisst es von ihm: هَذَا نَذِيرٌ مِنَ ٱلنُّذُرِ ٱلْأُولَى „dieser ist ein Warner von der Art der früheren

---

geborgen und sie so vor dem Untergang gerettet. Vgl. DIMIŠḲÎ, Cosmographie. p. ٣٣ (Traduit p. 32).

[1] Die Psalmen sind neben der Tôrâh (اَلتَّوْرَاتُ) von den alttestamentlichen Büchern das einzige, welches Muhammed hier sowie noch 4, 161 mit Namen nennt. Er muss den Psalmen also eine hohe Bedeutung beigemessen haben, was sich wiederum auf die grosse Beliebtheit derselben unter den Juden und den häufigen Gebrauch in der Liturgie zurückführen lässt.

[2] 27, 20—28 verhandelt Salomo mit dem Wiedehopf wie mit einem Unterthan und versteht V. 18 f. auch die Sprache der Ameisen. Überhaupt denkt sich Muhammed auch die Tiere und Vögel mit Vernunft und Sprache begabt 6, 38, ja sogar die Himmel, die Erde und die Berge vgl. 33, 72; 38, 17; 21, 79; 34, 10.

Warner". Er ist مِنَ ٱلْمُنْذِرِينَ „einer von den Warnern" 26, 194; 27, 94, مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ „einer von den Gesandten" 36, 2; 2, 253. Er sagt von sich 46, 8 مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ ٱلرُّسُلِ „Nicht bin ich neu unter den Gesandten." Wie Gott zu jedem Volke einen aus demselben Gewählten als Propheten gesandt hat, so ist Muhammed 23, 71 رَسُولُهُمْ „ihr (seiner Volksgenossen, der Araber) Gesandter", welcher von ihnen (aus ihrer Mitte heraus, als einer der Ihrigen[1]) zu ihnen gekommen ist 9, 129. Gott spricht zu Muhammed 28, 46: „Erbarmen ist es von deinem Herrn, لِتُنْذِرَ قَوْمًا dass du ein Volk warnst, zu welchem vor dir kein نَذِير Warner gekommen ist" vgl. 32, 2; 34, 43 „Nicht haben wir ihnen كُتُب Schriften gegeben, welche sie durchforschen, noch haben wir zu ihnen vor dir نَذِير einen Warner gesandt". Weil der Ḳorân für die Mekkaner und ihre Grenznachbarn bestimmt ist, ist er in arabischer Sprache geoffenbart 42, 5. 62, 2 heisst es von Gott: „Er ist es, welcher unter die Ungebildeten (Araber) رَسُولًا مِنْهُمْ einen Gesandten aus ihrer Mitte sandte, يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ welcher ihnen seine (Gottes) Zeichen (Offenbarungen) vorlese وَيُزَكِّيهِمْ und sie reinige[2] und sie ٱلْكِتَابَ وَٱلْحِكْمَةَ die Schrift und die Weisheit lehre, obwohl sie sich vorher in offenbarer Irre befanden", vgl. 2, 146; 3, 158.

Muhammed bezeichnet sich 33, 40 als خَاتَمَ ٱلنَّبِيِّينَ „den letzten der Propheten". Hiernach ist seine Bedeutung für die Geschichte der Offenbarung eine rein äussere. Sie besteht lediglich darin, dass Gott nach ihm keine Propheten mehr sendet. Darum stellt Muhammed seine Religion als die absolut wahre hin, neben welcher den übrigen Religionen keine Gleichberechtigung zukomme. So heisst es von Gott 61, 9; 9, 33 (vgl. 48, 28): „Er ist es, welcher seinen Gesandten بِٱلْهُدَى mit der Leitung وَدِينِ ٱلْحَقِّ und der Religion der Wahrheit gesandt hat, لِيُظْهِرَهُ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِ damit er sie über alle Religionen siegen lasse, obwohl die Götzendiener dagegen abgeneigt sind".

Wenn wir die Zusammenstellungen von Propheten Sûre 6, 83—86[3]

---

1 Er nennt sich ihren صَاحِب „Genossen (Landsmann)" 81, 22; 53, 2; 34, 45; 7, 183.

2 Vgl. oben S. 186.

3 Siehe oben S. 225.

und 4, 161[1] miteinander vergleichen, so finden wir, dass dieselben weder hinsichtlich der Personen übereinstimmen noch die Aufzählung nach historischem Gesichtspunkt erfolgt. Das letztere ist auch dort nicht der Fall, wo Muhammed in einer Sûre mehrere Propheten-Geschichten nacheinander behandelt. In der Nebeneinanderstellung Pharaos und der umgestürzten Städte (Sodom und Gomorrha) 69, 9 würde die umgekehrte Aufeinanderfolge chronologisch die richtigere sein. 37, 133—138 folgt die Geschichte des Lot nach der des Elias V. 123—132, 26, 105—120 die Geschichte des Noah nach der des Moses 9—66 und des Abraham 69—102. Die Vernichtung der Zeitgenossen Noahs 25, 39 wird nach dem Auftreten des Moses und Aaron vor Pharao 37 f. erwähnt. Die Geschichte Lots 26, 160—173, welche der Zeit nach mit der des Abraham zusammengehört, wird durch die Geschichten des Noah, der 'Âdäer und Ṯamûdäer von ihm getrennt. Die Bemerkungen über Abraham 19, 42—49, über Isaak und Jakob 50f. stehen hinter einer Erzählung über die Empfängnis und Geburt Jesu 16—36. Der 19, 55f. erwähnte Ismael erhält seine Stelle nicht nach Abraham, sondern nach Moses und Aaron 52—54, nach Isaak und Jakob 38, 45 unmittelbar vor Elisa und Ḏû 'l-kifl[2] 48; nach Davîd und Salomo 21, 78—82 und Hiob 83f. findet sich sein Name V. 85 vor Idrîs und Ḏû 'l-kifl. Idrîs (d. i. Henoch) schliesst 19, 57f. die Reihe der Prophetenerzählungen, während er seines frühen Auftretens wegen am Anfang derselben stehen sollte. Hiob 38, 40—44, Abraham, Isaak und Jakob 45 finden erst nach den Erzählungen über David 19—25 und Salomo 29—39 Erwähnung.

Es lag eben nicht in Muhammeds Absicht, ein der historischen Wirklichkeit genau entsprechendes, objektives Bild von Zuständen und Ereignissen aus der Geschichte der Offenbarung seinen Landsleuten vor Augen zu führen, sondern zwischen sich und den früheren Propheten eine möglichst vielseitige Übereinstimmung nachzuweisen,

[1] Siehe oben S. 224. Die Sûre 6, 83—86 genannten Lot, Joseph. Moses, Aaron, Elias, Elisa, Zacharias, Johannes fehlen 4, 161.

[2] Dieser von Muhammed jedenfalls für Elias gebrauchte Name bedeutet „de mit der Decke“, eine Bezeichnung, welche zu dem II Reg. 2, S. 13f. erwähnten Mantel des Elias gut passt.

um hierdurch seinen Anspruch auf Anerkennung als Prophet zu stützen. Zu diesem Zweck lieferten ihm seine Lebensschicksale sowie die einzelnen Punkte seiner Lehre das Bild, zu welchem er aus den Geschichten der früheren Propheten ein Pendant zusammenstellte, wobei er seiner Phantasie freien Lauf liess. So erklärt sich der schematische Charakter der Prophetengeschichten, den wir im folgenden an einzelnen Beispielen nachweisen wollen.

Wie sehr Muhammed hierbei selbst indifferente Äusserlichkeiten berücksichte, zeigt sich darin, dass er die Berufung des Moses nicht nach Ex. 3, 1 an den Berg Horeb in der Wüste Sinai verlegt, sondern Sûre 79, 16; 20, 12 in das heilige Thal Ṭuwâ, welches in der Nähe von Mekka zu suchen ist, wo auch Muhammed seine ersten Offenbarungen empfing.

Wiederholt weist Muhammed auf die Uneigennützigkeit bei der Ausübung seines Berufes hin. Nicht verlange er für seine Predigt von seinen Volksgenossen Lohn[1] (أَجْر) 68, 46;[2] 52, 40;[2] 38, 86; 12, 104; 6, 90; 34, 46; 25, 59.[3] Sein Lohn sei nur Gottes Sache 34, 46; der Lohn seines Herrn sei besser, er sei der beste Versorger 23, 74. Ähnlichen Äusserungen begegnen wir bei Noah 26, 109; 11, 31; 10, 73; Lot 26, 164, Šu'aib (d. i. Jethro) V. 180, Hûd V. 127, 11, 53, Ṣâliḥ 26, 145. Der Mann,[4] welcher eilenden Laufs von den Enden der Stadt[5] kam, spricht 36, 19: „O mein Volk, folget den Gesandten! 20 Folget denjenigen, welche von euch keinen Lohn fordern!"

---

1 Wir werden hierbei erinnert an die Worte Pirḳê Abôt (die Sprüche der Väter. Ein ethischer Mischna-Traktat. Herausg. u. erkl. von H. L. STRACK. 2. Aufl. Berlin 1888) 1, 3: „Seid nicht wie Knechte, welche dem Herrn dienen, um eine Belohnung (פְּרָס) zu empfangen, sondern seid wie Knechte, welche dem Herrn dienen, nicht um eine Belohnung zu empfangen, und die Furcht des Himmels sei auf euch," I Petr. 5, 2, wo Petrus die Presbyter ermahnt: „Weidet die Herde Gottes bei euch .... nicht um schnöden Gewinnes willen (αἰσχροκερδῶς), sondern aus Hingebung" .... sowie an das Wort Jesu bei Aussendung seiner zwölf Jünger Matth. 10, 8: „Umsonst habt ihr es empfangen, umsonst gebet es!"

2 Hier wird dies dadurch motiviert, dass sie von Schulden belastet sind.

3 mit dem Zusatz „ausser (von dem), wer zu seinem Herrn den Weg nehmen will."

4 BAID. II, p. ١٥٨ Z. 17. „Es war Habîb, der Zimmermann, welcher ihre Götzenbilder verfertigte."

5 Nach BAIḌ. II. p. ١٥٧ Z. 16, ĜAL. II, p. ٣٦٠. Z. 9 v. o. ist es die Stadt

39, 65 fasst Gott den Muhammed mit den früheren Gesandten zusammen, indem er zu ihm spricht: „Es ist dir und denen, welche vor dir lebten, geoffenbart: Wenn du ein Götzendiener bist, so wird dein Thun nichtig sein, und du wirst umkommen".

Wie Muhammed den Mekkanern 53, 23, so sagt Joseph seinen Mitgefangenen 12, 40, Hûd den 'Âdäern 7, 69, dass die von ihnen verehrten Götter nur Namen seien, mit welchen sie und ihre Väter sie genannt hätten, wozu Gott keine Erlaubnis herabgesandt habe.

Muhammeds Gegner nahmen daran Anstoss, dass sein Anhang sich grösstenteils aus Leuten der niedrigsten Stände, der untersten Gesellschaftsklassen zusammensetze. IBN HIŠÂM I, p. ٢٦٠ berichtet hierüber folgendes: „Als der Gottesgesandte in der Moschee sass und bei ihm die Geringsten unter seinen Genossen sassen, nämlich Ḫabbâb, 'Ammâr, Abû Fukaiha, Jasâr, ein Freigelassener des Ṣafwân ibn Umajja ibn Muḥarriṯ, Ṣuhaib und ähnliche von den Muslimen, spotteten die Ḳuraischiten über sie, indem sie zu einander sagten: Das sind seine Genossen, wie ihr seht. Sind das die, welche Gott aus unserer Mitte mit der Leitung und der Wahrheit begnadigt hat? Wäre das, womit Muhammed gekommen ist (seine Offenbarung) etwas Gutes, so würden uns diese dazu nicht zuvorgekommen sein, und nicht hätte sie Gott dadurch vor uns ausgezeichnet. Da offen-

Antiochien. Sûre 36, 12—14 wird von der Aussendung zweier Gesandten berichtet (BAIḌ. Z. 18 „Johannes und Jonas"), welche Gott, als die Leute sie für Lügner erklärten, durch einen dritten (BAIḌ. Z. 19 „Simeon") verstärkte. Nach BAIḌ. Z. 17, ǦAL. Z. 11 f. v. o. sind es Gesandte Jesu. Einen Apostel namens Jonas hat es nicht gegeben. Indessen wird Simon Petrus Matth. 16, 17 genannt Βαριωνᾶ „der Sohn des Jonas", Joh. 1, 42 ὁ υἱὸς Ἰωάννου (21, 15. 16. 17 nur Ἰωάννου) „der Sohn des Johannes", ein Name, welcher nur eine andere Form für Jonas ist. Es scheint dies den muhammedanischen Kommentatoren zu jener Verwechselung Anlass gegeben zu haben.

Act 11, 26 hören wir von einem gemeinschaftlichen erfolgreichen Wirken des Paulus und Barnabas in Antiochien. Als Petrus nach Antiochien kam, machte ihm Paulus darüber Vorhaltungen, dass er in zu ängstlicher Rücksicht auf Anhänger Jakobus' des Gerechten die alte jüdische Esssitte wieder angenommen habe Gal. 2, 11—14. Von den Sûre 36, 14—26 erzählten Begebenheiten und der wegen des Unglaubens der Bewohner erfolgten Zerstörung der Stadt V. 27 f. weiss der biblische Bericht nichts.

barte Gott in betreff ihrer Sûre 6, 52ff.: „Nicht mögest du diejenigen verstossen, welche ihren Herrn am Morgen und Abend anrufen, indem sie sein Angesicht suchen. Nicht ist es deine Sache, von ihnen über etwas Rechenschaft zu fordern, noch ist es ihre Sache, von dir über etwas Rechenschaft zu fordern. Darum wenn du sie vertreibst, so gehörst du zu den Frevlern“ u. s. w. Sûre 19, 74 „Wenn ihnen unsere (Gottes) deutlichen Zeichen vorgelesen werden, so sagen die Ungläubigen zu den Gläubigen: Welcher der beiden Teile (der Gläubigen und der Ungläubigen) ist besser in Bezug auf den Zustand und schöner in Bezug auf die Gesellschaft? Ebenso machen es die Ungläubigen Noah zum Vorwurf, dass ihm nur die Verworfensten unter ihnen gefolgt seien, worüber sich Noah mit ihnen ähnlich wie Muhammed auseinandersetzt 26, 111—115; 11, 29. 31.

Die Ungläubigen suchen Muhammeds Anspruch auf eine höhere Autorität dadurch zurückzuweisen, dass er nach seiner physischen Beschaffenheit nur ein Mensch (بَشَر *bášar*) sei wie sie 74, 25; 21, 3; 17, 96 und darum keine Sonderstellung unter ihnen beanspruchen dürfe. Sie sprechen 25, 8: „Was ist es mit diesem Gesandten, welcher die Speisen isst (wie wir) und auf den Märkten umhergeht (um Lebensmittel zu kaufen)?“ Muhammed giebt ihnen zu: „Ich bin nur ein Mensch wie ihr“, 41, 5; 18, 110 vgl. 17, 95, weist sie aber auch darauf hin, dass Gott vor ihm nur رِجَالًا Menschen gesandt habe, denen er seine Offenbarung mitteilte. Auch diese hätten der Speisen bedurft und nicht ewig gelebt 21, 7f.; 16, 45; 12, 109;[1] 25, 22. Ebenso sprechen das Volk des Noah,[2] des ʿÂd und Ṯamûd[3] und diejenigen, welche nach ihnen lebten, zu ihren Gesandten 14, 12; 64, 6; 23, 34—36, Pharao und seine Fürsten zu Moses und Aaron 23, 49, die Bewohner des Waldes zu Šuʿaib 26, 186, die Bewohner der Stadt (Antiochien) 36, 14: „Ihr seid nur Menschen wie wir“. Die Gesandten antworten 14, 13: „Wir sind nur Menschen wie ihr.

---

1 Der sich hier zu رِجَالًا „Männer“ findende Zusatz مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَى „von den Bewohnern der Städte“ steht nach BAIḌ. I, p. ٤٧٣ Z. 22f. „weil ihre Bewohner gebildeter und civilisierter sind als die Bewohner der Wüste.“

2 Dsgl. 23, 24; 11, 29.

3 Dsgl. 54, 24; 26, 154.

Aber Gott ist gütig, gegen wen von seinen Dienern er will", (dadurch dass er ihm das Prophetentum überträgt).

Dieselben Unbilden und Widerwärtigkeiten, welche Muhammed von seinen Landsleuten zu erdulden hatte, lässt er auch den früheren Trägern der Offenbarung seitens ihrer Volksgenossen widerfahren.

Gott spricht zu Muhammed 22, 43: „Wenn sie dich für einen Lügner[1] erklären, so haben schon vor ihnen das Volk des Noah[2], ʿÂd,[3] Ṯamûd,[4] das Volk des Abraham, das Volk des Lot[5] und die Bewohner von Midian[6] (ihre Gesandten) für Lügner[7] erklärt, Moses[8] ist auch für einen Lügner erklärt worden". Ähnlich 38, 11—13; 50, 12f.; 3, 181; 35, 23; 6, 34. Die Mekkaner nennen Muhammeds Offenbarung إِفْكٌ قَدِيمٌ „eine alte Lüge" 46, 10, die ʿÂdäer diejenige des Hûd خُلُقُ ٱلْأَوَّلِينَ „die Lüge der Alten" 26, 137.

Wie die Mekkaner von Muhammed 17, 94; 52, 44, so fordern die Bewohner des Waldes von Šuʿaib 26, 187, er solle, wenn er die Wahrheit rede, ein Stück vom Himmel auf sie herabfallen lassen.

Die Ungläubigen sagen von Muhammed, er sei ein Zauberer (سَاحِرٌ *sâḥir*) 38, 3; 10, 2, ein bezauberter Mensch (رَجُلٌ مَسْحُورٌ) 25, 9; 17, 50, seine Lehre sei Zauberei (سِحْرٌ *siḥr*) 74, 24; 43, 29; 34, 42;[9] 46, 6;[9] 21, 3, Pharao und seine Fürsten von Moses, er sei ein Zauberer (سَاحِرٌ) 51, 39; 26, 33; 7, 106; 43, 48; 40, 25; 20, 66 (Moses und Aaron), ein Bezauberter (مَسْحُورٌ) 17, 103, von seinen Wundern, das sei offenbare Zauberei (سِحْرٌ مُبِينٌ) 27, 13; 10, 77 vgl. 28, 36; 26, 34; 20, 59, ebenso die ungläubigen Juden von den Wundern Jesu 5, 110. Die Bewohner des Waldes sagen zu Šuʿaib 26, 185, die Ṯamûdäer zu Ṣâliḥ V. 153: „Du bist nur einer von den Bezauberten (مِنَ ٱلْمُسَحَّرِينَ)".

[1] 38, 3; 16, 114; 50, 5.

[2] 54, 9; 26, 105. 117; 25, 39; 10, 74; 7, 62; 23, 26.

[3] 54, 18; 26, 123; 23, 40; 7, 64.

[4] 54, 23. 25; 26, 141; 15, 80.

[5] 26, 160.

[6] den Šuʿaib 29, 36; 50, 13; 26, 176. 186. 189.

[7] den Elias 37, 127.

[8] 79, 21; 40, 25, Moses und Aaron 23, 50.

[9] mit dem Zusatz مُبِينٌ „eine offenbare."

Die Ungläubigen erklären Muhammed für einen Besessenen (مَجْنُون *maǧnûn*) 68, 51; 81, 22; 44, 13; 15, 6, ebenso den Noah seine Zeitgenossen 54, 9, Pharao den Moses 51, 39; 26, 26. Sie sagen von Muhammed, in ihm sei جِنَّة Besessenheit (Raserei, Wahnsinn) 23, 72; 34, 8. 45; 7, 183, ebenso von Noah 23, 25.

51, 52 „So ist zu denjenigen, welche vor ihnen (den Volksgenossen Muhammeds) lebten, kein Gesandter gekommen, ohne dass sie sagten: Ein Zauberer (سَاحِر) oder ein Besessener (مَجْنُون). 53 Haben sie sich dies (Wort) etwa testamentarisch überliefert? 43, 6; 15, 11 „Nicht kam zu ihnen ein Prophet (bzw. Gesandter), ohne dass sie ihn verspotteten."

Auch hinsichtlich der gegen ihn geplanten und verübten thätlichen Angriffe ist Muhammed nicht ohne Leidensgefährten. Auf die in Mekka von den Ḳuraischiten gegen ihn gerichteten Anschläge deutet Muhammed in einer medînischen Sûre, nämlich 8, 30, hin, wo er Gott zu sich die Worte sprechen lässt: „(Erinnere dich,) als die Ungläubigen gegen dich Ränke schmiedeten, um dich gefangen zu setzen, oder zu töten oder zu vertreiben." Als Muhammed nach dem Tode seines Oheims Abû Ṭâlib von den Ḳuraischiten masslose Kränkungen erfuhr, ging er nach der Nachbarstadt Ṭâ'if in der Hoffnung, dass die Ṯaḳifiten ihn vor seinem Volke beschützen und seine Offenbarungen annehmen würden. „Sie thaten dies aber nicht, sondern reizten ihre Thoren und ihre Sklaven gegen ihn auf, welche ihn schmähten und anschrieen, bis die Leute sich gegen ihn zusammenrotteten und ihn nötigten, in einem Garten Zuflucht zu suchen, welcher dem 'Utba ibn Rabî'a und dem Saiba ibn Rabî'a (zwei Mekkanern) gehörte," die ihn vor der erbitterten Menge schützten und ihm zur Erfrischung Weintrauben reichen liessen. Ibn Hišâm I, p. ٢٧٩f., Ṭabarî, Annales. I, 3 p. ١١٩٩ Z. 18—١٢٠١. Das Volk des Noah, Âd, Ṯamûd, und diejenigen, welche nach ihnen lebten (Sûre 14, 9f.) sprechen zu ihren Gesandten V. 16: „Wir werden euch aus unserm Lande vertreiben, oder ihr kehrt zu unserer Religion zurück." Dasselbe Schicksal stellen die Ungläubigen dem Šu'aib in Aussicht 7, 86, dem Lot 26, 167; 27, 57; 7, 80. Sie drohen, Noah zu steinigen 26, 116; 71, 21, Abrahams Vater den Abraham 19, 47, Pharao den

Moses 44, 19; 40, 27, die Midianiter den Šu'aib 11, 93. Die Ṯamûdäer wollen 27, 50 den Ṣâliḥ und seine Familie in der Nacht überfallen. Um sich an Abraham für die Zertrümmerung der Götzen zu rächen, treffen seine Landsleute Anstalten, ihn zu verbrennen 37, 95f.; 21, 68f.; 29, 23, was jedoch Gott verhindert. Zu Jesus spricht Gott am Gerichtstage 5, 110: „Denke daran, als ich die Kinder Israels von dir abhielt," Baiḍ. I, p. ٢٧٩ Z. 15 „er meint die Juden, als sie beabsichtigten, ihn zu töten". Muhammed spricht zu den Juden 2, 81: „So oft ein Gesandter mit dem, was ihr nicht wünschtet, zu euch kam, benahmet ihr euch hochmütig. Denn die einen erklärtet ihr für Lügner, andere tötetet ihr" vgl. V. 58.

So sehen wir, wie sich das Wort Christi „Kein Prophet ist angenehm in seinem Vaterlande" Luc. 4, 24 vgl. Matth. 13, 57. Marc. 6, 4. Joh. 4, 44 auch an Muhammed bewahrheitet. Wie wir im Sinne Muhammeds auf ihn das Dictum anwenden können „solamen miseris, socios habuisse malorum", so schöpfte er aus der Thatsache, dass Gott den früheren Propheten und Gesandten in Zeiten der äusseren Not und Verfolgung geholfen habe, die zuversichtliche Gewissheit, dass Gott auch ihm seine Hilfe und seinen Schutz angedeihen lassen werde 37, 171f.; 30, 46; 6, 34; 52, 48; 15, 95. Wie die früheren Gesandten 6, 34, so solle auch Muhammed die Schmähreden der Ungläubigen geduldig ertragen 50, 38 und ihnen verzeihen 15, 85. Er solle sich von ihnen abwenden und sie dem Gerichte Gottes überlassen 51, 53f.; 43, 83. 89; 52, 45; 37, 174—179; 54, 5f.; 76, 24.

Welches ist nun die Quelle, aus der Muhammed seine Prophetengeschichten schöpfte? Bei einer Vergleichung der ḳorânischen Fassung derselben mit den entsprechenden biblischen Berichten des Alten und Neuen Testaments begegnen wir einer solchen Menge von Irrtümern und Verwechselungen, dass die Möglichkeit der Benutzung einer schriftlichen Vorlage jüdischer oder christlicher Offenbarungsschriften seitens Muhammeds geradezu undenkbar erscheint. Die nachstehenden Einzelheiten werden genügen, das Gesagte zu beweisen.

Personen, welche durch grosse Zeiträume von einander getrennt sind, führt Muhammed als Zeitgenossen an.

1. Sûre 2, 260[1] erzählt er eine Unterredung zwischen Abraham und Nimrod, denn von diesem ist nach den Erklärern die Rede vgl. BAIḌ. I, p. ١٣٣ Z. 1, ǦAL. I, p. ١٢١ Z. 12f. v. o. Nach Gen. 10, 6—10 war Nimrod, der als ein gewaltiger Jäger vor dem Herrn geschildert wird und im Lande Sinear d. i. im babylonischen Gebiete ein grosses Reich besass, der Sohn des Kûš, des Sohnes Hams, des Sohnes Noahs. Während also die Zahl der Zwischenglieder zwischen Nimrod und Noah nur zwei beträgt, ist nach Gen 11, 10—27 Abraham, der Sohn Teraḥs, von Sem, dem Sohne Noahs, durch eine Reihe von acht Ahnherrn getrennt. Abraham und Nimrod gehören also wohl verschiedenen Zeitperioden an und können schon aus chronologischen Gründen zu einander nicht in Beziehung getreten sein.

2. Hâmân, welcher uns aus dem Buche Esther Cap. 3—6 als Name des judenfeindlichen Ministers des Perserkönigs Ahasverus d. i. Xerxes (485—465) bekannt ist, erscheint Sûre 40, 25; 28, 5. 7. 38; 29, 38 am Hofe Pharaos (Firʿaun, um 1320) und findet wie dieser als Strafe für seinen Frevel seinen Untergang. Die Beschreibung des Hochbaus, dessen Errichtung Pharao 40, 38f.; 28, 38 von Hâmân verlangt, um sich zu dem Gotte des Moses zu erheben, erinnert an den Turmbau zu Babel Gen. 11, 1—9, der als einigender Mittelpunkt der ganzen Menschheit allerdings einem andern Zweck dienen soll wie jener. Indessen ist es wohl wahrscheinlich, dass dieser biblische Bericht für die von Muhammad aus Pharaos Leben berichtete Episode als Vorbild gedient hat.

3. Sûre 19, 35 findet sich für Jesus die Bezeichnung عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ Jesus (ʿÎsâ), der Sohn der Marjam. V. 28 heisst diese in der Anrede ihrer Landsleute مَرْيَمُ Marjam, wozu V. 29 die *kunje* hinzugefügt wird أُخْتَ هَٰرُونَ Schwester Aarons. Als Vater der Marjam, der Mutter Jesu, nennt Muhammed 3, 31; 66, 12 عِمْرَان

[1] Die Stelle lautet folgendermassen: „Siehst du nicht auf den, welcher mit Abraham über seinen Herrn stritt, weil Gott ihm (dem Nimrod) die Herrschaft gegeben hatte. Als Abraham sagte: Mein Herr ist der, welcher ins Leben ruft und sterben lässt, antwortete er: Ich rufe ins Leben und lasse sterben. Abraham sagte: Gott bringt die Sonne von Osten herbei. So bringe du sie von Westen herbei! Da wurde der Ungläubige stutzig“.

'Imrân[1]. Ex. 6, 20. Num. 26, 59. I Chron. 5, 28 heisst der Vater der Mirjâm, der Schwester des Aaron und Moses, עַמְרָם 'Amrâm, woraus das arabische 'Imrân korrumpiert ist. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, dass Muhammed Maria, die Mutter Jesu, mit Mirjâm, der Schwester des Aaron und Moses, verwechselt[2] hat. Die muslimischen Ausleger

[1] Der Name der Frau des 'Imrân findet sich im Ḳorân nicht. Bei den muslimischen Auslegern (vgl. BAIḌ. I, p. ١٥٣ Z. 24) heisst sie حَنّة بِنْت فاقوذ Ḥanna, die Tochter Fâḳûḍs. Nach den apokryphischen Evangelien waren die Eltern der Maria Joachim und Anna. Vgl. C. DE TISCHENDORF, Evangelia apocrypha. Protevangelium Jacobi p. 1 ff. Pseudo-Matthaei evangelium p. 54 ff. Evangelium de nativitate Mariae p. 113 ff.

[2] Diese Ansicht wird auch vertreten von MARRACCI, Ref. p. 435. 115 f., Prodromi, pars IV, p. 85 f. — I. H. HOTTINGER, Hist. orient. p. 120 f. — D'HERBELOT, Bibliothèque orientale. Maestricht 1776. p. 589 — G. WAHL, Der Koran. S. 45 Anm. k — MAIER, Christl. Bestandteile d. Korans (Zeitschr. f. Theol. 2. Bd. 1. Heft. Freiburg 1839. S. 53) — J. M. ARNOLD, Der Islam. S. 243 — M. LÜTTKE, D. Islam u. s. Völker. S. 70 Anm. 1 — E. H. PALMER, The Qur'ân translated. I, p. 50 not. 1 — E. M. WHERRY, A comprehensive commentary on the Quran. 4 vol. London 1882—86. II, p. 13 not. 35 — T. P. HUGHES, Dictionary of Islam. p. 54 — R. STECK, Der Koran. Basel 1887 (Öffentl. Vorträge gehalten in d. Schweiz. Herausgeg. von B. SCHWABE. IX Bd. 5. Heft) S. 21 — NÖLDEKE, Orientalische Skizzen. Berlin 1892. S. 33 — C. A. NALLINO, Chrestom. Qorani Arab. p. 11. 48 — B. SPIESS, Al Koran. S. 46. 109 Anm. 2 — H. GRIMME, Mohammed. II. Teil. S. 93. — J. M. RODWELL, The Koran translated. p. 494 not. 2 hält es für möglich, dass Muhammed, wie einige muslimische Schriftsteller versichern, geglaubt habe, Mirjâms Seele und Leib seien auf wunderbare Weise bis zur Zeit Jesu bewahrt worden mit der Bestimmmung, Maria, seine Mutter, zu werden, eine Anschauung, zu welcher ihn der talmudische Ausspruch verleiten konnte, dass der Engel des Todes und der Wurm der Fäulnis über Mirjâm keine Gewalt gehabt habe. Vgl. Auch A. GEIGER, Was hat Muhamm. aus d. Judent. aufgen.? S. 173.

Dagegen suchen Muhammed von diesem ihm gemachten Vorwurf eines Anachronismus zu befreien H. RELANDUS, De religione Mohammedica. II, p. 211—216 — G. SALE, The Koran, translated. I, p. 59 f. not. m vgl. p. 131 not. n — C. F. GEROCK, Vers. e. Darst. d. Christol. des Kor. S. 22—28 — G. WEIL, Muhamm. d. Prophet. S. 195 Anm. 301 — E. SAYOUS, Jésus-Christ d'après Mahomet. p. 35 f. — G. RÖSCH, Die Jesusmythen des Islam (Theol. Stud. u. Krit. 49. Jahrgang. Gotha 1876. S. 425 f.) sucht die ḳorânische Benennung Marias als Schwester Aarons aus einer „Übertragung des mosaischen Messiasvorbildes auf Jesus, die um der Identität der beiderseitigen Offenbarungen willen in den ebionitisch-nazaräischen Kreisen beliebt sein musste", zu erklären.

machen verzweifelte Anstrengungen, durch allerlei gekünstelte Erklärungen diesen historischen Irrtum ihres Propheten wegzuschaffen. ǦALÂLAIN fasst den Ausdruck أُخْت Sûre 19, 29 bildlich, indem er II, p. ٢٩ Z. 5f. v. o.[1] bemerkt: „Er (Aaron) war ein rechtschaffener Mann. Das heisst: O die du ihm in der Tugendhaftigkeit gleichst.“ ZAMAḤŠARÎ II, p. ٢ Z. 9—11 v. o.[2] führt folgende Deutungen an: „Er (Aaron) war ihr Bruder von seiten ihres Vaters, einer von den Vortrefflichsten der Kinder Israels. Von andern wird behauptet, er sei der Bruder des Moses, das Erbarmen Gottes ruhe auf ihnen. Aber auf die Autorität des Propheten (Muhammed) sagt man, dass er ein anderer ist als Aaron der Prophet, nämlich einer von seinen Nachkommen in der Reihe der Brüder. Zwischen ihr (Maria, der Mutter Jesu) und ihm (Aaron, dem Bruder des Moses) liegen 1000 Jahre[3] und mehr.“

Wir wenden uns nun zu den sachlichen Abweichungen Muhammeds von den biblischen Berichten.

Im Widerspruch mit Gen. 3, 21 war Adam nach Sûre 20, 116 im Paradiese bekleidet. Wenn es dann Sûre 20, 119; 7, 21 von ihm und seinem Weibe nach dem Sündenfall in Übereinstimmung mit Gen. 3, 7 heisst: „Da wurden ihnen ihre Schamteile sichtbar und sie fingen an, auf sich von den Blättern des Paradieses zusammenzuflechten“, so ist dies nach BAIḌ. I, p. ٢٢١ Z. 21 so zu erklären, dass ihre Kleider von ihnen wichen.

Nach Gen. 7, 7 (vgl. V. 1) gingen Noah, seine Söhne (Sem, Ham und Japhet), sein Weib und die Weiber seiner Söhne in den Kasten vor dem Wasser der Sündflut. Sûre 23, 28; 11, 42 schliesst

---

1 هو رجل صالح أي يا شبيهته في العفّة

2 كان أخاها من أبيها من أمثل بني إسرائيل وقيل هو أخو موسى صلوات الله عليهما وعن النبيّ صلعم أنّما غيرًا هرون النبيّ وكان من أعقابه في طبقة الأخوة وبينها وبينه ألف سنة وأكثر

3 Ebenso sagt BAIḌÂWÎ I, p. ١٥٢ Z. 19 zu Sûre 3, 30, nachdem er von Z. 14 ab die Geschlechtsregister Mosis und Jesu angeführt hat: „Es liegen zwischen den beiden 'Imrân (d. i. 'Imrân = 'Amrâm, dem Vater des Moses und Aaron, und 'Imrân, dem Vater der Mutter Jesu) 1800 Jahre“.

MAS'ÛDÎ III, p. 305 „Zwischen Moses, dem Sohn 'Imrâns, und zwischen dem Messias (lebten) 1000 Propheten nach dem, was die Schriftbesitzer erzählen“.

Gott von der Familie Noahs diejenigen aus, „über welche das Wort (voñ Gott, bezüglich ihres Untergangs) voraufgegangen ist"; nach dèn muslimischen Erklärern (vgl. BAIḌ. I, p. ٤٢٤ Z. 18f. ǦAL. II, p. ١٣٠ Z. 7 v. u.) waren es Noahs Frau[1] und sein Sohn Kanaan (Sûre 11, 44f.), welche wegen ihres Unglaubens ertranken. Übrigens war Kanaan nach Gen. 9, 22 der Sohn Hams und also der Enkel Noahs und wurde erst nach der Flut geboren.

Ausser seinen Angehörigen nahm Noah nach Sûre 11, 42 noch andere Gläubige in das Schiff auf, deren Zahl von BAIḌ. I, p. ٤٢٤ Z. 20 auf 72, sowohl Männer als auch Frauen, von andern dagegen verschieden angegeben wird. Der biblische Bericht weiss hiervon nichts.

Sûre 11, 42 soll Noah von jeder Tiergattung ein Paar (ein Männchen und ein Weibchen) in das Schiff bringen, eine Bestimmung, welche sich Gen. 7, 2 nur auf die unreinen Tiere bezieht, während bei den reinen von sieben Paaren die Rede ist.

Sûre 29, 13 heisst es: „Wir (Gott) sandten den Noah zu seinem Volke, da weilte er unter ihnen 1000 Jahre weniger 50. BAIḌ. II, p. ٩٣ Z. 15 fügt hinzu „nach der Sendung. Es wird berichtet, dass er im Anfang seiner vierziger Jahre gesandt wurde. Er rief sein Volk (zum Glauben) 950 Jahre und lebte nach der Sündflut 60 Jahre." Hiernach hätte sein ganzes Lebensalter $40 + 950 + 60 = 1050$ Jahre betragen. Nach Gen. 7, 11 war Noah beim Beginn der Sündflut 600 Jahre alt. Kap. 9, 28—29 heisst es: „Es lebte Noah nach der Flut 350 Jahre, und es betrug das ganze Lebensalter Noahs 950 Jahre, da starb er."

Sûre 2, 262 lesen wir: „Als Abraham[2] sprach: Mein Herr, zeige

[1] Von ihrem Unglauben ist Sûre 66, 10 die Rede.

[2] 6, 74 führt der Vater Abrahams den Namen آزَر Âzar. Derselbe wird von den Kommentatoren (vgl. BAIḌ. I, p. ٢٩٦ Z. 13ff.) bald für eine zweite Bezeichnung neben Târaḥ (Gen. 11, 31 heisst er תֶּרַח Teraḥ) wie Israel und Jakob gehalten, bald für ein Epitheton in der Bedeutung „der Alte (الشَّيْخ) oder wegen seines Götzendienstes „der Verkehrte (المُعْوَجّ)", für welche letztere für آزَر dann die V وَزَرَ „sündigen" in Betracht käme. Nach J. H. HOTTINGER, Hist. orient. p. 40 ist das korânische Âzar durch Transposition aus זָרַח (in der im Talmud für Teraḥ sich finden-

mir, wie du die Toten lebendig machst, sagte er: Glaubst du etwa nicht daran? Er (Abraham) antwortete: Ja, aber damit sich mein Herz beruhigt. Er (Gott) sagte: Dann nimm vier von den Vögeln[1] und wende ihnen deine Aufmerksamkeit zu! Sodann lege auf jeden Berg von ihnen ein Stück, sodann rufe sie, so werden sie eilend zu dir kommen! Denn wisse, Gott ist mächtig, weise!"

Wir haben hier eine Anspielung auf Gen. 15, 7—21. Abraham schlachtet eine Kuh, eine Ziege, einen Widder, eine Turteltaube und eine junge Taube, zerteilt sie mit Ausnahme der Vögel in Hälften und legt sie einander gegenüber, worauf eine Feuerfackel zwischen ihnen hindurchgeht. Während diese heilige Handlung das Bundesopfer ist, wodurch Gott dem Abraham seine Verheissung, seinen Nachkommen das Land Kanaan zu geben, bestätigt vgl. V. 7—8. 18—21, hat Muhammed derselben eine andere, nämlich die Auferweckung der Toten veranschaulichende Bedeutung gegeben und die Geschichte für diesen Zweck entsprechend umgestaltet.

Der ungenannte Sohn Abrahams, dessen Opferung ihm in einer Glaubensprüfung befohlen wird Sûre 37, 100—106 (vgl. Gen. 22), scheint nach dem Zusammenhange nicht Isaak, sondern Ismael[2] ge-

den Benennung עֹבֵר עֲבוֹדָה זָרָה „der Götzendienst Treibende") entstanden, nach H. EWALD, Geschichte des Volkes Israel. 8 Bde. Göttingen 1864. I, S. 483 durch Transposition aus dem griechischen Θάρα, in welcher Form sich der Name Terah auch bei den LXX findet. Es ist eine scharfsinnige Vermutung von B. FISCHER (Bibel u. Talmud in ihrer Bedeutung für Philosophie u. Kultur. Text, Übersetzung u. Erklärung auserlesener Stücke. Leipzig 1881. S. 85 Anm.), dass Muhammed die talmudische (Baba bathra 15a) Bezeichnung Abrahams als הָאֶזְרָחִי „der aus dem Osten stammende" irrtümlich als Patronymikon, nämlich als „Sohn des Esraḥ" verstanden und diese Form in Azar korrumpiert hat. Es ist schwierig, sich für die eine oder die andere Ansicht zu entscheiden. Die sich angeblich bei EUSEBIUS, Hist. Eccles. für Teraḥ findende Form Ἀθαρ, auf welche MARRACCI, Ref. Prodr. IV, p. 90 und A. GEIGER a. a. O. S. 128 das korânische Âzar zurückführen wollen, ist nur das missverstandene von EUSEBIUS, Hist. Eccles. Lib. I, Cap. IV, 68 (Migne, Patr. Ser. I, Tom. XX, p. 77) in der Verbindung ἀτὰρ καί τὸν Ἀβραάμ gebrauchte Adverbium ἀτάρ (geschwächte Form von αὐτάρ d. i. αὖτε ἄρ) „indessen, doch, aber".

[1] BAID. I, p. ١٣٤ Z. 19 „einen Pfau, einen Hühnerhahn, einen Raben und eine Taube". ĞAL. I, p. ١٢٣ Z. 4 v. u. hat anstatt der Taube einen Adler.

[2] So ĞAL. II, p. ٣٨٦ Z. 9 v. u.

wesen zu sein. Denn Sûre 37, 112 heisst es: „Wir (Gott) verkündigten ihm (dem Abraham) in Isaak einen Propheten von den Rechtschaffenen“, wozu ǦAL. II, p. ٢٨٧ Z. 5f. v. o.[1] bemerkt: „Er will hierdurch darauf hinweisen, dass der zu Opfernde ein anderer war als er (nämlich Isaak).“

Sûre 12, 19 wird Joseph (Jûsuf)[2] im Brunnen von einem der vorüberreisenden Midianiter, welcher Wasser schöpfen will, gefunden und von diesen heimlich nach Ägypten mitgenommen. Gen. 37, 28 wird Joseph von seinen Brüdern aus der Cisterne gezogen, in der sich nach V. 24 kein Wasser befindet, und den Midianitern verkauft. Als Joseph dem Verführungsversuch von Potiphars Weib widerstanden, begegnen Sûre 12, 25 beide dem Potiphar an der Thür. Dagegen trifft Gen. 39, 16 letzterer mit seinem Weibe allein zusammen, nachdem Joseph V. 12 bereits aus dem Hause geflohen ist. Potiphars Weib beschuldigt den Joseph bei ihrem Gatten des versuchten Ehebruchs. Jedoch wird seine Unschuld Sûre 12, 26 durch die Aussage eines شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا „Zeugen aus ihrer Familie“ an den Tag gelegt. Derselbe, nach den Auslegern (vgl. BAIḌ. I, p. ٤٥٧ Z. 20f.) ein als Kind in der Wiege liegender Sohn ihres Oheims, spricht V. 26: „Wenn sein (Josephs) Gewand vorn zerrissen ist, so redet sie die Wahrheit, und er lügt. V. 27 Wenn aber sein Gewand hinten zerrissen ist, so lügt sie, und er redet die Wahrheit.“ Daraufhin bittet die Frau den Joseph wegen ihrer Schuld um Verzeihung V. 29. Derselbe bleibt in seiner alten Stellung in Potiphars Hause, während er Gen. 39, 16—20 von seinem Herrn, der den falschen Vorspiegelungen seiner Frau Gehör schenkt, ins Gefängnis geworfen wird. Bei einem Gastmahl führt Potiphars Weib den Joseph den Frauen der Stadt vor. Diese sind von seiner Schönheit so berückt, dass sie mit den Messern anstatt in die ihnen vorgesetzten Speisen in ihre Hände schneiden Sûre 12, 30—32. Später fällt Joseph bei Potiphar in Ungnade. Daher erfolgt seine Gefangensetzung V. 35,

---

1 اِسْتَدَلَّ بذلك على أنّ الذّبيحَ غيره

2 Vgl. auch A. WÄCHTER, Josephs Geschichte nach dem Genesistext u. dem Targum des Onkelos u. die Yûsof-Sûre (XIIte im Ḳorân), e. Parallele. Exegetisch-historische Studie. Programm des Gymnasiums in Rudolstadt. 1878. S. 1—44.

obwohl Potiphar von dessen Unschuld überzeugt ist, und ohne dass eine besondere Veranlassung angegeben wird. V. 45—50 deutet Joseph die beiden Träume Pharaos dem ihn im Gefängnis aufsuchenden Hofmundschenk, Gen. 41, 15—32 dem König selber, der ihn auf den Rat des letzteren (vgl. 9—14) aus dem Gefängnis hat holen lassen. Sûre 12, 59—63 lässt Joseph seine Brüder, welche zum ersten Male Getreide gekauft haben, alle nach Kanaan zurückkehren; er verpflichtet sie nur, den Benjamin mitzubringen, andernfalls sie kein Getreide erhalten würden. Gen. 41, 19. 20. 24 behält er dagegen den Simeon bis zu ihrer Wiederkunft als Geisel zurück. Bei ihrer zweiten Reise nach Ägypten giebt sich Joseph schon vor der Geschichte mit dem Becher dem Benjamin allein als Bruder zu erkennen Sûre 12, 69, vgl. dagegen Gen. 43, 29—34; 45, 1—3. Als sich der Becher in Benjamins Sack gefunden und dieser zur Strafe als Leibeigener zurückbehalten werden soll Sûre 12, 75 f., sprechen seine Brüder V. 77: „Wenn er (Benjamin) gestohlen hat, so hat sein Bruder (Joseph) schon vorher gestohlen.“ Die muslimischen Ausleger (vgl. BAIḌ. I, p. ٤٦٨ Z. 3—6) erzählen, Joseph habe dem Vater seiner Mutter ein Götzenbild gestohlen und zerbrochen. Gen 31, 19 vgl. V. 32—35 lesen wir jedoch, dass Josephs Mutter, Rahel, bei ihrer Flucht aus Mesopotamien die Terafîm ihres Vaters Laban heimlich entwendet und nach Kanaan mitnimmt. Ausser Benjamin bleibt Ruben freiwillig in Ägypten zurück und sendet seine übrigen Brüder zu seinem Vater Sûre 12, 80—82. Infolge der Thränen, welche der alte Jakob aus Kummer über Joseph weint, „werden seine Augen weiss“, sie verlieren die Sehkraft V. 84. Auf sein Geheiss unternehmen seine Söhne eine dritte Reise nach Ägypten V. 87 f., von welcher der alttestamentliche Bericht nichts weiss. Jetzt giebt sich Joseph ihnen zu erkennen V. 90. Zu ihrem Vater zurückgekehrt, legen sie ihm Josephs Mantel, den ihnen dieser zu diesem Zweck mitgegeben, aufs Gesicht und machen ihn hierdurch wieder sehend V. 95. Darauf siedelt Jakob auf Josephs Einladung mit seinem ganzen Hause zu dauerndem Aufenthalt nach Ägypten über V. 100 vgl. Gen. 46, 1 ff.

Der aus dem Wasser aufgenommene kleine Moses wird Sûre

28, 8 durch die Fürbitte der Frau des Pharao, Ex 2, 5—10 auf Veranlassung der Tochter derselben vor der Tötung bewahrt.

Sûre 28, 17f. ist es auch das zweite Mal ein Ägypter[1], gegen welchen Moses von einem Israeliten zum Beistand angerufen wird. Ex. 2, 13 sieht Moses dagegen zwei hebräische Männer miteinander streiten. Als Schauplatz sowohl dieses Vorganges als auch des am vorhergehenden Tage an dem Ägypter verübten Totschlages Sûre 28, 14f. wird von Muhammed اَلْمَدِينَةُ „die Stadt“ angegeben, worunter die Ausleger (vgl. BAIḌ. II, p. ٧٩ Z. 2. ĞAL. II, p. ٢٤٠ Z. 15 v. o.) gewöhnlich Memphis (مَنْفُ Manfu) verstehen. Ex. 2, 11 und 13 heisst es allgemein: Moses ging zu seinen Brüdern hinaus. Indessen werden sich beide Vorgänge auf freiem Felde zugetragen haben, da hier nach 1, 14 die Hebräer von den Ägyptern mit Ziegelbrennen hart bedrückt wurden.

Bei dem Brunnen in Midian trifft Moses Sûre 28, 22f. mit zwei Töchtern eines von den Auslegern شُعَيْبٌ Šuʿaib genannten Mannes zusammen. Ex 2, 16 sind es deren sieben. Nach derselben Stelle ist ihr Vater Priester von Midian und heisst V. 18 Reguel, derselbe, welcher Ex. 3, 1; 4, 18; 18, 1ff. Jethro genannt wird.

Sûre 28, 27 verspricht der Midianiter dem Moses, ihm eine von seinen beiden Töchtern unter der Bedingung zur Frau zu geben, dass er ihm acht oder, wenn er wolle, zehn Jahre für diesen Lohn diene. Ex. 2, 21, wo es heisst: „Moses liess sich gefallen, bei dem Manne zu bleiben, und er gab dem Moses seine Tochter Zipporah“ findet sich ein solcher Vertrag nicht erwähnt. Jene ḳorânische Fassung der Geschichte erinnert an Gen. 29, 15—28, wo Laban dem Jakob für einen Dienst von sieben Jahren seine Tochter Lea, darauf nach weiteren sieben Jahren die Rahel zur Frau giebt. Die Versuchung, beide Begebenheiten mit einander zu verwechseln, lag für Muhammed um so näher, als beide mit der Hilfeleistung des Fremdlings beim Tränken der Schafe beginnen Gen. 29, 10; Ex 2, 17. Dass Muhammed die Anzahl der Töchter des Midianiters nicht nach Ex.

---

[1] er wird V. 18 genannt „der, welcher عَدُوٌّ لَهُمَا ihnen beiden (d. i. dem Moses und dem andern Israeliten) ein Feind ist“.

2, 16 auf sieben, sondern auf zwei angiebt, ist eine weitere Folge dieser Verwechselung.

Nach Ablauf der festgesetzten Zeit[1] reist Moses mit seiner Familie nach Ägypten. Unterwegs sieht er auf der Seite[2] „des Berges (اَلطُّور *at-ṭûr*)“ Sinai ein Feuer[3] und empfängt von Gott mit der Macht, die beiden Wunder zu thun (Verwandlung des Stabes in eine Schlange und Weisswerden der Hand) den Auftrag, zu Pharao zu gehen Sûre 28, 29—35. Nach Ex. 3, 1 f. erscheint der Engel des Herrn dem Moses am Berge Horeb in einer Feuerflamme aus dem Dornstrauch, als er das Vieh seines Schwiegervaters Jethro noch weidet. Die Abreise des Moses von Midian nach Ägypten 4, 18—20 erfolgt erst auf Gottes Befehl, welchen Moses bei Gelegenheit jener Erscheinung erhält 3, 10.

Sûre 17, 103 wird die Zahl der Wunder, welche Moses vor Pharao that, auf neun angegeben, während die ihm Ex. 4, 1—8 aufgetragenen beiden Zeugniswunder (Verwandlung des Stabes in eine Schlange und Weisswerden der Hand) nebst den Cap. 7—12 erzählten zehn Strafwundern die Gesamtzahl zwölf ergeben. Sûre 27, 12 heisst es von der weiss gewordenen Hand: „Dies ist eins unter den neun Zeichen vor Pharao und seinem Volk“. 20, 24 wird

1 BAID. II, p. ٨١ Z. 17 f. „Es wird erzählt, dass er den längeren der beiden Termine (also zehn Jahre) vollendete und nach diesem andere zehn Jahre bei ihm geblieben sei, darauf sich zur Rückkehr entschlossen habe“.

2 Wenn Sûre 28, 30 gesagt wird, Gott habe den Moses مِنْ شَاطِئِ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ „von dem rechten Rande des Thales“, 19, 53 مِنْ جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلْأَيْمَنِ „von der rechten Seite des Berges“ gerufen, so geschieht dies deshalb, weil die rechte Seite den Semiten als die günstige, Glück bringende gilt. Vgl. Matth. 25, 33, wo Christus beim Endgericht die Schafe (d. i. die Gerechten) auf seine rechte, die Böcke (die Gottlosen) auf seine linke Seite stellt. Dem Zacharias erscheint der Engel des Herrn, zur Rechten des Räucheraltars stehend Luc. 1, 11. Die Frauen, welche nach Christi Auferstehung in sein Grab eintreten, sehen einen mit einem weissen Talar bekleideten Jüngling (einen Engel) auf der rechten Seite sitzen Marc. 16, 5.

3 Beim Anblick desselben spricht er zu seinen Leuten V. 29: „Bleibet! Ich habe ein Feuer gesehen. Vielleicht bringe ich euch von demselben eine Kunde über den Weg oder ein brennendes Scheit von dem Feuer, vielleicht wärmt ihr euch daran“. Ähnlich 27, 7; 20, 9 f.

neben der weiss gewordenen Hand die Verwandlung von Mosis Stab in eine Schlange eins der grössten Zeichen Gottes genannt. 7, 130 werden fünf andere Wunder aufgezählt: Die Flut, die Heuschrecken, Läuse, Frösche und das Blut. Die Plage der Flut, welche nach BAIḌ. I, p. ٢٤١ Z. 2 ihre Wohnungen und Äcker bedeckte und infolge eines Regens oder einer Überschwemmung des Flusses eintrat, wird im alttestamentlichen Bericht nicht erwähnt. Die vier übrigen finden sich dort in einer andern Reihenfolge, nämlich Ex. 7, 14—25 die Verwandlung des Wassers in Blut, 8, 1—15 die Plage der Frösche, 16—19 der Läuse, 10, 1—20 der Heuschrecken. Nach Sûre 7, 127, wo es heisst: „Wir (Gott) hatten das Volk des Pharao schon mit unfruchtbaren Jahren und Mangel an Früchten gestraft, vielleicht würden sie sich erinnern lassen“, hatte Gott die Ägypter vorher mit einer mehrjährigen Teuerung heimgesucht. Nach V. 129, wo die Ägypter zu Moses sagen: „Wieviel Zeichen du uns auch immer bringen magst, um uns zu bezaubern, so werden wir dir doch nicht glauben“ scheint dieselbe von Muhammed ebenfalls unter die Wunder gerechnet zu sein. Das neunte Wunder ist der Untergang der Ägypter im roten Meere, welches sich, als Moses dasselbe mit seinem Stabe schlägt, zerteilt, worauf die Israeliten gerettet werden, während die Ägypter darin ertrinken 26, 63—66 vgl. V. 67 „Siehe, hierin liegt fürwahr آيَةً ein Zeichen“.

7, 138 sagt Gott: „Wir bestimmten dem Moses dreissig Nächte[1] und vervollständigten sie durch zehn, so dass die von seinem Herrn bestimmte Zeit sich im ganzen auf vierzig[2] Nächte belief“. Hierzu giebt BAIḌ. I, p. ٢٤٣ Z. 2—5 folgende Erklärung: „Es wird berichtet, er (Moses) habe den Kindern Israels in Ägypten versprochen, ihnen nach dem Untergang Pharaos von Gott dem Erhabenen eine Schrift

---

[1] Es ist zu bemerken, dass die Araber bei Zeitbestimmungen nicht nur den Ausdruck „Tag“, sondern auch „Nacht“ zur Bezeichnung eines Zeitraums von 24 Stunden gebrauchen.

[2] Auf denselben Vorgang bezieht sich 2, 48, wo Gott zu den Israeliten in Medîna über ihre Vorfahren folgende Worte äussert: „Als wir dem Moses vierzig Nächte bestimmten, da nahmt ihr nach ihm (d. h. nach seinem Fortgange) das Kalb (zum Gott), indem ihr freveltet“.

zu bringen, in welcher eine Erklärung dessen enthalten sei, was sie thun und lassen sollten. Als er (Pharao) dann untergegangen war, bat er (Moses) seinen Herrn. Da befahl er ihm ein Fasten von dreissig Tagen. Als er es vollendet hatte, wurde er über den üblen Mundgeruch unwillig. Da sagten die Engel: Wir wollen dir den Moschusgeruch vertreiben. Da beseitigten sie ihn mit dem Zahnstocher. Da befahl ihm Gott, zu ihnen (den dreissig Tagen) noch zehn hinzuzufügen". V. 139 heisst es dann weiter: „Als Moses zu der von uns bestimmten Zeit kam, redete sein Herr mit ihm" und V. 142: „Wir schrieben ihm auf den Tafeln in betreff aller Dinge eine Ermahnung auf und eine Erklärung für alles. Da (sagten wir:) Nimm sie (die Tafeln) mit Festigkeit hin und gebiete deinem Volke, ihre schönen Lehren zu halten". Beide Berichte, der im Ḳorân und im Alten Testament, stimmen darin überein, dass Moses nach einem Zeitraum von vierzig Tagen, während dessen er keine Speisen zu sich nahm, die Gesetzestafeln empfing. Sie weichen jedoch insofern von einander ab, als dieses Fasten dort dem Erscheinen Mosis vor Gott und seiner Unterredung mit ihm voraufgeht, während es Ex. 24, 18; 31, 18. Deut. 9, 9—11 stattfindet, während Moses nach Besteigung des Berges Sinai von Gott die Anweisung über den Bau der Stiftshütte, über Priester und Opfer erhält Ex. 25, 1—31, 18. Auch die näheren Umstände bei Gottes Erscheinen, welcher den Berg[1] in Staub verwandelt, worauf Moses ohnmächtig zu Boden fällt Sûre 7, 139—141, ergeben eine eigenartige abweichende Fassung des biblischen Berichts Ex. 33, 18—23, welcher überdies in die Zeit nach dem Götzendienst der Kinder Israels mit dem goldenen Kalbe (Ex. 32, 1 ff.) fällt.

Nach diesem Götzendienst Sûre 7, 146—153 wählte Moses aus seinem Volke siebzig Männer zu der von Gott bestimmten Zeit aus, welche durch ein Erdbeben getötet wurden V. 154. Auf dieses Ereignis beziehen sich ferner 2, 52 „Als ihr sagtet: O Moses, wir wollen dir nicht glauben, bis wir Gott deutlich sehen, da erfasste euch der Blitz, während ihr es saht. 53 Darauf erweckten wir (Gott)

[1] Bei den Auslegern (vgl. BAIḌ. I, p. ٣٤٣ Z. 20) heisst er Zabîr.

euch nach eurem Tode“. 4, 152 sagen sie zu Moses: „Zeige uns Gott deutlich! Da erfasste sie wegen ihres Frevels der Blitz“.[1] BAIḌ. I, p. ٢٤١ Z. 15—18 bemerkt hierzu folgendes: „Als sie sich dem Berge näherten, bedeckten ihn Wolken. Da ging Moses mit ihnen in die Wolken hinein und fielen anbetend nieder. Da hörten sie ihn, den Erhabenen, mit Moses reden, indem er ihm Gebote und Verbote gab. Darauf zerteilten sich die Wolken. Da gingen sie (die siebzig Männer) zu ihm (Moses) und sagten: Wir wollen dir nicht glauben, bis wir Gott deutlich sehen. Da erfasste sie das Beben d. h. der Blitz oder das Beben des Berges. فَصَعِقُوا Da starben sie (oder: wurden sie ohnmächtig) infolge davon“. Wir erkennen in dieser Darstellung des Sachverhalts Ex. 24, 1f. 9—18, wo nach der Gesetzgebung, jedoch noch vor dem Götzendienst Gott dem Moses befiehlt, mit den siebzig Ältesten Israels auf den Berg Sinai zu steigen, wobei letztere sich Gott jedoch nicht nahen dürfen. Von einer Vernichtung bzw. Betäubung derselben durch den Blitz oder ein Erdbeben sowie ihrer Wiedererweckung weiss der biblische Bericht nichts. Das Gebet um Schonung und Gnade, welches Moses im Anschluss an dies Strafgericht Gottes an ihn richtet, sowie die ihm hierauf zu teil werdende Antwort Gottes Sûre 7, 154f. erinnern an die Fürbitte Mosis für das durch den Götzendienst mit dem Kalbe von Gott abgefallene Volk Ex. 32, 31—34. Wir sehen also, wie Muhammed Vorgänge, welche in dem biblischen Bericht bei verschiedenen Anlässen erzählt werden, an passender Stelle ein und demselben Ereignis unterordnet.

Sûre 2, 63—66 befiehlt Gott durch Moses den Israeliten, eine Kuh zu opfern, mittleren Alters, von rotgelber Farbe, ungezähmt, welche nicht das Land umpflüge noch den Acker bewässere, ohne Fehl, an der keine Mischfarbe sei. 67 „Als ihr eine Seele (einen Menschen) tötetet und darüber miteinander strittet (wer der Mörder sei), da offenbarte Gott, was ihr verbarget. 68 Da sagten wir (Gott): Schlaget ihn (den getöteten Menschen) mit einem Teil von ihr (der

---

[1] Wenn es weiter heisst „Darauf nahmen sie sich das Kalb“, so wird hier im Widerspruch mit 7, 146—154 der Götzendienst mit dem Kalbe hinter dies Ereignis verlegt.

geopferten Kuh)!" Der zu ergänzende Schluss der Erzählung wäre: Sie schlugen ihn damit, da wurde er lebendig. Denn die Anwendung lautet im Texte V. 68 „So macht Gott die Toten lebendig und zeigt euch seine Zeichen (d. i. die Zeichen seiner Macht). Vielleicht seid ihr einsichtig". Die Eigenschaften dieser Kuh stimmen mit der Beschreibung derjenigen, Num. 19, 1—4, welche der Priester Eleasar vor dem Lager der Israeliten schlachten, und deren Blut er gegen die Stiftshütte sprengen soll, im wesentlichen überein. Die Bestimmung der letzteren ist jedoch eine andere: Durch Besprengung mit Wasser, in das die Asche der verbrannten Kuh hineingethan werde, sollte der, welcher einen Toten angerührt habe, sowie die Hütte, in der jemand gestorben sei, gereinigt werden V. 5—22. Andererseits führt uns die in der Sûre ausgesprochene Beziehung der Kuh zu einem Erschlagenen, dessen Mörder man nicht kenne, auf Deut. 21, 1—9. Hier sollen in solchem Falle die Ältesten derjenigen Stadt, welche dem gefundenen Leichnam am nächsten liege, einer jungen Kuh, mit der man nicht gearbeitet, und die noch nicht am Joch gezogen habe, das Genick brechen. Dann sollen sie an den Erschlagenen herantreten, über der Kuh ihre Hände waschen und unter der Versicherung, das Blut weder selber vergossen noch das Verbrechen mit eigenen Augen gesehen zu haben, Gott für das ganze Volk um Vergebung bitten. Die Lebendigmachung des Getöteten ist Muhammeds eigene Erfindung. Im übrigen liegt der Unterschied zwischen seiner Darstellung und den beiden biblischen Berichten klar zu Tage. Auch dieser Fall ist für sein Kombinationsverfahren und die einem bestimmten Zwecke (hier der in der Totenauferweckung liegenden Bezeugung von Gottes Macht Sûre 2, 68) dienende Umgestaltung eines vorgefundenen Stoffes charakteristisch und lehrreich.

Bei den jüdischen Speisegesetzen ergeben sich hinsichtlich des Fettgenusses in Muhammeds Wiedergabe wesentliche Abweichungen von der biblischen Fassung. Sûre 6, 147 legt er hierüber Gott folgende Worte in den Mund: „Von den Rindern und Schafen verboten wir ihnen (den Juden) ihre Fette ausser, was ihre Rücken oder die Eingeweide tragen, oder was mit einem Knochen (am Schwanze vgl. Baiḍ. I, p. ٣١٣ Z. 16) vermischt ist". Während hier also das Verbot

des Fettgenusses gewisse Ausnahmen erleidet, lesen wir Lev. 3, 16 „Alles Fett gehört dem Herrn. 17 Das sei ein ewiges Gesetz für eure Geschlechter in allen euren Wohnungen: Alles Fett und alles Blut sollt ihr nicht essen“. Und 7, 22 „Der Herr redete zu Moses folgendermassen: 23 Rede zu den Kindern Israels also: Alles Fett von Ochsen, Lämmern und Ziegen sollt ihr nicht essen. 25 Denn welcher das Fett von dem Tiere isst, von welchem er Gott ein Opfer darbringt, so soll die Seele, welche davon isst, aus ihrem Volke ausgerottet werden“. Lev. 3, 1 ff. soll der Priester von dem geopferten Rinde, Schafe oder der Ziege alles Fett auf den Eingeweiden, den beiden Nieren und den Lenden auf dem Brandopferaltar verbrennen.

Als Sûre 2, 247 die Israeliten zu ihrem Propheten (nämlich Samuel) sagen: „Setze über uns einen König!“ begründen sie diese Forderung nicht wie I Sam. 8, 5 „dass er uns richte, wie es bei allen Völkern geschieht“, also nicht durch die Berufung auf das Vorbild der umwohnenden Nationen, sondern durch die Worte: „Wir wollen im Wege Gottes (d. i. im Kriege gegen die Ungläubigen) kämpfen“. Den durch das Los gewählten König Saul begrüsst I Sam. 10, 24 das Volk mit lautem Jauchzen und dem Zuruf: Es lebe der König! Sûre 2, 248 dagegen verweigert es anfangs dem Saul (Ṭâlût[1]) wegen der Geringfügigkeit seiner Macht die Anerkennung, worauf Samuel ihnen entgegenhält: „Gott hat ihn vor euch erwählt und ihm in Bezug auf das Wissen und die Gestalt einen Vorzug gegeben . . . . . 249 Das Zeichen seines Königtums wird sein, dass ٱلتَّابُوتُ der Kasten (d. i. die Bundeslade) zu euch kommen wird, in dem sich سَكِينَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ[2] Wohnen eures Herrn und بَقِيَّةٌ

---

[1] Diese arabische Form für Saul scheint wegen des Gleichklangs mit Ğâlût d. i. Goliath Sûre 2, 250 gebildet zu sein. Ebenso heissen wegen des Gleichklangs die Söhne Adams: Kain und Abel bei den Kommentatoren Ḳâbîl und Hâbîl (BAID. I, p. ٢٥٤ Z. 20 zu Sûre 5, 30).

[2] Das arabische *sakîna* steht hier ganz im Sinne des talmudischen שְׁכִינָה, welches eigentlich „das Wohnen, Ruhen“ bedeutet und besonders zur Bezeichnung der im Tempel, in Israels Gemeinde thronenden Gottheit gebraucht wird (I. LEVY, Neuhebr. u. chald. Wörterb. IV, S. 554). Bei der Bundeslade wurde Gott zwischen den beiden auf dem Deckel derselben befindlichen Keruben gegenwärtig gedacht

Reliquien[1] von dem, was die Familie des Moses und Aaron zurückgelassen hat, befinden. Die Engel werden ihn herbeitragen". Nach Baiḍ. I, p. ١٢٨ Z. 22, Zam. I, p. ١٠٠ Z. 16—15 v. u. hatte Gott die Bundeslade nach dem Tode des Moses in den Himmel gehoben.

Aus Sauls Kampfe gegen Goliath berichtet Muhammed Sûre 2, 250 nachstehende kleine Geschichte: „Als dann Saul (Ṭâlût) mit den Heeren auszog, sagte er: Gott will euch an einem Flusse prüfen, Denn wer aus demselben trinken wird, soll nicht zu mir gehören. Wer aber nicht davon kosten wird, der soll zu mir gehören ausgenommen der, welcher mit seiner Hand schöpft. Da tranken sie aus ihm ausser wenigen unter ihnen". I Sam. 17, 1 ff., wo der Streit Sauls gegen Goliath erzählt wird, findet sich diese Episode nicht. Sie erinnert jedoch an Jud. 7, 4—7, wo Gott dem Gideon vor dem Zuge gegen die Midianiter befiehlt, die dreihundert Mann, welche

Ex. 25, 21 f.; 30, 6. 36; Num. 7, 89. Treffend übersetzen die Worte in Sûre 2, 249 L. Ullmann S. 28 „die Bundeslade, in welcher die Gottheit wohnt", und E. H. Palmer I, p. 38 „the ark with the schechina in it from your Lord". Vgl. auch A. Geiger a. a. O. S. 55 f.

Die Kommentatoren (Baiḍ. I, p. ١٢٨ Z. 15, Zam. I, p. ١٠٠ Z. 19 v. u., Ǧal. I, p. ١١٥ Z. 5 v. u. erklären سَكِينَة Sûre 2, 249 als die (den Israeliten) von Gott zu teil werdende Ruhe (سُكُون) und Sicherheit (طُمَأْنِينَة) des Herzens. Ebenso übersetzen Marracci, Ref. p. 91 „Arca: in ea erit vobis quieta securitas a Domino vestro", J. M. Rodwell p. 466 „the Ark .... in it is a pledge of security from your Lord", M. Kasimirski p. 36 „l'arche d'alliance. Dans elle vous aurez un gage de sécurité de votre Seigneur". Allerdings scheint سَكِينَة diese Bedeutung an den andern Stellen des Korân zu haben, in denen es sich findet, nämlich Sûre 48, 4. 18. 26; 9, 26. 40. Dass dagegen der Ausdruck سَكِينَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ 2, 249 nur als etwas Konkretes, mit der Bundeslade in lokaler Verbindung Stehendes zu fassen ist, ergiebt sich aus dem ebenso gebrauchten, mit jenem Ausdruck eng verbundenen بَقِيَّة „Reliquien".

1 Nach den Kommentatoren (Baiḍ. Z. 20 f., Zam. Z. 16 v. u., Ǧal. p. ١١٥ Z. 3—1 v. u. ١١٦ Z. 1—2 v. o.) waren es die zerbrochenen Stücke der Gesetzestafeln, der Stab des Moses und seine Kleidung (Ǧal. die Schuhe), die Tiara Aarons und das Gefäss mit Manna (Ǧal.). Dagegen enthielt die Bundeslade nach dem biblischen Bericht (Hebr. 9, 4) nur folgende drei Stücke: 1. Den goldenen Krug mit Manna Ex. 16, 32—34, 2. den Stab Aarons, welcher gesprosst hatte Num. 17, 16—26, 3. Die Bundestafeln Ex. 40, 20.

mit der Zunge wie die Hunde das Wasser leckten, zum Kampfe auszusondern, die übrigen jedoch, welche knieend aus der Hand tranken, in ihre Heimat zu entlassen. Offenbar hat Muhammed dies Ereignis aus dem Leben des Richters Gideon irrtümlich in die Geschichte des Königs Saul verflochten.

Die II Sam. 12, 1—15 erzählte Fabel, durch die der Prophet Nathan dem König David das an dem Urias und seinem Weibe, der Bathseba, verübte Unrecht zum Bewusstsein bringt, begegnet uns Sûre 38, 20—24 in veränderter Fassung als ein wirkliches Ereignis. Ein Reicher, der 99[1] Schafe besitzt, hat einem armen Manne sein einziges Schäflein mit List abgelockt. Beide begeben sich zu David, um ihren Streit von ihm schlichten zu lassen. Indem dieser die Handlungsweise des Reichen als einen Frevel bezeichnet, erkennt er sein eigenes Unrecht und bittet Gott um Vergebung.

Sûre 2, 244 sagt Gott zu Muhammed: „Siehst du nicht auf die, welche aus ihren Wohnungen herausgingen — es waren mehrere Tausende — aus Furcht vor dem Tode? Da sprach Gott zu ihnen: Sterbet! Darauf erweckte er sie zum Leben.“ Hierzu bemerkt BAIḌ. I, p. ١٢٦ Z. 17—20: „Er meint die Bewohner von Dâwardân, einer Stadt bei Wâsiṭ.[2] Es befiel sie eine Pest. Da gingen sie heraus, indem sie flohen. Da liess sie Gott sterben, darauf erweckte er sie zum Leben, damit sie es erfahren und erkennen sollten, dass es vor dem Beschluss Gottes und seinem Befehl kein Entfliehen giebt. Oder Leute von den Kindern Israels, welche ihr König zum heiligen Kriege rief. Da flohen sie aus Furcht vor dem Tode. Da liess sie Gott drei Tage sterben. Darauf erweckte er sie zum Leben“. Z. 23—25 „Es wird erzählt: Ezechiel (Ḥizḳîl) ging an den Bewohnern von Dâwardân vorüber, als schon ihre Knochen entblösst waren und ihre

---

[1] Während II Sam. 12, 2 der Besitzstand des Reichen allgemein als „sehr viele Schafe und Rinder“ angegeben wird, findet sich Sûre 38, 22 die genaue Zahl 99. Vielleicht hat Muhammed dieselbe aus Christi Gleichnis Luc. 15, 3—7, das ihm unwillkürlich vorgeschwebt haben mag, herübergenommen, wo ein Mensch seine 99 Schafe in der Wüste lässt und hingeht, um das verlorene zu suchen.

[2] Diesen Namen, welcher „die mittlere“ bedeutet, führte die Stadt wegen ihrer Lage zwischen Kûfa und Baṣra.

(der Knochen) Verbindungen sich gelöst hatten. Da wunderte er sich hierüber. Da offenberte ihm Gott: Rufe ihnen zu: Stehet auf Befehl Gottes auf! Da rief er. Da standen sie auf, indem sie sprachen: Preis dir, o Gott, und Lob dir! Es giebt keinen Gott ausser dir". Wie wir aus dieser Erklärung ersehen, haben wir in Sûre 2, 244 der Hauptsache nach Ezechiel 37, 1—14 vor uns. Was der Prophet Ezechiel erzählt, ist jedoch nur eine Vision, deren Schauplatz die babylonische Ebene ist. An der Belebung der zerstreuten und verdorrten Gebeine zeigt Gott die Wiederherstellung und Erweckung des gewaltsam versprengten und in todesähnlichem Zustand befindlichen Gesamtisrael. Die andersartige Fassung, welche Muhammed dieser Darstellung giebt, war durch seine Tendenz bedingt, wie sie Bail. Z. 25f. folgendermassen angiebt: „Der Nutzen der Erzählung sollte sein die Begeisterung der Muslime zum heiligen Kriege الْجِهَادُ und zur Übernahme des Bekenntnisses (es giebt keinen Gott ausser Allah) sowie ihre Ermahnung zum Vertrauen und zum Gehorsam gegen die Beschlüsse (Gottes)". Darum wendet sich Muhammed an seine Anhänger mit den Worten V. 245 „Kämpfet im Wege Gottes und wisset, dass Gott alles hört und weiss!"

19, 7 sagt Gott zu Zacharias: „Siehe wir verkündigen dir einen Sohn, dessen Namen Johannes (Jáḥjâ) sein soll. 8 لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا. Nicht gaben wir ihm vorher einen gleichen Namen." Indessen findet sich der Name Johannes hebr. יוֹחָנָן II Reg. 25, 23. Jer. 40, 8. Esra 8, 12. I Chr. 3, 15. 24; 5, 35; 12, 4. 12. Muhammed legt Gott diese Worte in den Mund vielleicht auf Grund der missverstandenen Stelle Luc. 1, 61, wo bei der Beschneidung des Johannes die Bekannten zu seiner Mutter, als sie ihm diesen Namen beilegen will, sagen: „Es ist niemand in deiner Verwandtschaft, der diesen Namen führt." Nach Luc. 1, 20 war die Sprachlosigkeit des Zacharias eine Strafe für seinen Zweifel an der Botschaft des Engels. Sûre 19, 11 soll Zacharias an diesem Wunder die Wahrheit der Engelsbotschaft erkennen, indem der Engel auf seine Bitte um ein Zeichen zu ihm spricht: „Dein Zeichen wird sein, dass du mit den Leuten drei Nächte, obwohl du gesund bist, wirst nicht reden können."[1] Wie

[1] 3, 36 . . . . „drei Tage ausser durch Winken".

die Veranlassung, so giebt Muhammed auch die Dauer des Stummseins von dem biblischen Bericht abweichend auf drei Tage an, während es sich nach Luc. 1, 20 vgl. 64 bis zur Geburt des Kindes, also auf neun Monate erstreckte.

Sûre 5, 82 „Verflucht wurden die, welche von den Kindern Israels nicht glaubten, durch die Zunge . . . Jesu, des Sohnes der Maria. Dies geschah, weil sie ungehorsam und Übertreter waren, indem sie das Unrecht, welches sie thaten, einander nicht wehrten. Wie schlecht ist das, was sie thaten.“ Nach BAIḌ. I, p. ٢٧٠ Z. 4 waren es أَصْحَابُ ٱلْمَآئِدَةِ „die Genossen des mit Speisen bedeckten Tisches. Als sie ungläubig waren, rief Jesus Böses auf sie herab und verfluchte sie. Da wurden sie خَنَازِير Schweine. (Sûre 5, 65 اَللّٰهُ ... جَعَلَ مِنْهُمُ ... اَلْخَنَازِيرَ) Es waren 5000 Mann.“ Ebenso ZAM. I, p. ٢٢٣ Z. 14—12 v. u., ǦAL. I, p. ٣١٦ Z. 6—8 v. o. Die Veranlassung dieses Ereignisses wird Sûre 5, 112—115 folgendermassen erzählt: „(Erinnere dich,) als die Apostel (اَلْحَوَارِيُّونَ[1] *al-ḥawârijjûna*) sagten: O Jesus, Sohn der Maria, ist dein Herr imstande, auf uns مَآئِدَةً[2] einen mit Speisen bedeckten Tisch vom Himmel herabzusenden? Er sagte: Fürchtet Gott, wenn ihr gläubig seid! 113 Sie sagten: Wir wünschen, davon zu essen, dass unsere Herzen sich beruhigen, zu wissen, dass du uns die Wahrheit gesagt hast, und davon zu zeugen. 114 Jesus, der Sohn der Maria, sagte: O Gott, unser Herr, sende auf uns einen mit Speisen bedeckten Tisch vom Himmel herab, damit er für uns ein Fest sei, für den ersten von uns und den letzten, und ein Zeichen von dir! Nähre uns, denn du bist der beste der Nährenden! 115 Gott erwiderte: Ich will ihn auf euch herabsenden. Wenn aber einer nachher von euch nicht glaubt, so werde ich ihn

---

1 Die Kommentatoren leiten dies Wort, welches sich im Ḳorân Sûre 5, 111. 112; 3, 45; 61, 14 (zweimal) findet, von الحَوَر = البَيَاض الخَالِص „das reine Weisse“ ab, indem die Gefährten Jesu so genannt seien wegen der Reinheit ihrer Absicht und der Lauterkeit ihrer geheimsten Gedanken, oder weil sie Walker waren, welche die Kleider weiss machten (يُحَوِّرُونَ) vgl. BAIḌ. p. ١٥٧ Z. 22—25, ǦAL. I, p. ١٥٧ Z. 16—13, wo auch ihre Zahl richtig auf zwölf angegeben wird.

Indessen ist حَوَارِيُّونَ das äthiopische Lehnwort ሐዋርያት, Sing. ሐዋርያ (von √ ሖረ „gehen, reisen“) „Apostel“. A. DILLMANN, Lex. ling. Aeth. p. 115.

2 Es ist das äthiopische ማእድ Vgl. DILLMANN, Lex. ling. Aeth. p. 197.

mit einer Strafe bestrafen, mit welcher ich keins von den Geschöpfen bestrafte." Die abendländischen Erklärer[1] sehen in dieser Erzählung eine Entstellung des letzten Nachtmahls, welches Christus vor seiner Gefangennahme und seiner Kreuzigung mit seinen Jüngern feierte Matth. 26, 17—30; Marc. 14, 12—26; Luc. 22, 7—23. Die Veranlassung zu Muhammeds Bericht von der Bestrafung[2] der Ungläubigen würde dann die Bestimmung gebildet haben, welche der Apostel Paulus I Cor. 11, 27. 29 den Christen für den Genuss des Herrenmahles giebt, dass der, welcher unwürdig das Brot esse und den Kelch des Herrn trinke, sich selbst zum Gericht esse und trinke. Dagegen suchen die muslimischen Kommentatoren Sûre 5, 112—115 mit anderen Ereignissen[3] aus dem Leben Jesu in Verbindung zu bringen.

---

1 So MARRACCI, Ref. p. 241 — G. SALE, The Koran translat. I, p. 156 not. g — M. DETTINGER a. a. O. S. 46f. — C. F. GEROCK, Vers. e. Darst. d. Christol. d. Kor. S. 54 — W. MUIR, The life of Mahomet. II, p. 285 — J. M. RODWELL, The Koran translat. p. 651 not. 2 — J. M. ARNOLD a. a. O. S. 114f. — M. LÜTTKE a. a. O. S. 72 — L. ULLMANN, Der Koran übers. S. 91 Anm. 3 — NÖLDEKE, Oriental. Skizz. S. 34 — H. GRIMME, Mohammed. II. Teil, S. 33 u. 96 — G. RÖSCH, Theol. Stud. u. Krit. 49. Jahrgang. Gotha 1876. S. 447 und E. SAYOUS, Jésus-Christ d'après Mahomet. p. 46f. denken an eine Verbindung der Erzählung vom Herrenmahl mit der Vision des Petrus in Joppe Act. 10, 9—16; 11, 4—10 — T. P. HUGHES, Dictionary of Islam. p. 54 hält die Beziehung auf das Herrenmahl für unsicher.

2 Muhammed scheint die Verwandlung in Schweine deshalb als Art der Bestrafung gewählt zu haben, um dieselbe als besonders hart hinzustellen, weil das Schwein den Juden als unrein galt und von ihnen nicht gegessen werden durfte Lev. 11, 7f. Deut. 14, 8. (Auch Muhammed verbietet den Muslimen den Genuss des Schweinefleisches Sûre 16, 116; 6, 146; 2, 168; 5, 4). Es wäre auch möglich, dass Muhammed Christi Wort an seine Jünger Matth. 7, 6, sie sollten ihre Perlen (d. i. das Evangelium) nicht vor die Schweine werfen (ein Ausdruck, welchen Christus bildlich zur Bezeichnung für die des Evangeliums unwürdigen, verhärteten Ungläubigen gebraucht), oder Matth. 8, 32. Marc. 5, 13. Luc. 8, 33, wo die aus den Besessenen von Jesus ausgetriebenen Dämonen in eine Herde Schweine fahren, vorgeschwebt hat. Über eine solche Verwechselung würden wir uns bei Muhammed nicht wundern dürfen.

3 Vgl. MARRACCI, Ref. p. 238f. Von diesen dürften zumeist in Frage kommen die Speisung von 5000 Mann durch Christus mit fünf Broten und zwei Fischen Matth. 14, 13—22. Marc. 6, 34—45. Luc. 9, 11—17. Joh. 6, 5—15 sowie Christi

Wir glauben, dass die angeführten Beispiele Beweiskraft genug besitzen, um bei Muhammed die Benutzung schriftlicher Quellen für seine Lehre undenkbar[1] erscheinen zu lassen.

Für die Lösung dieses Problems ist die Frage, ob Muhammed des Lesens und Schreibens kundig[2] gewesen sei oder nicht, völlig

---

Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl Matth. 22, 1—14, wo der König die Gäste, welche seiner Einladung nicht Folge leisten und die gesandten Knechte töten, zur Strafe umbringen lässt, während der, welcher ohne Hochzeitskleid erschienen ist, auf sein Geheiss in die äusserste Finsternis geworfen wird. In letzterem Falle hätte Muhammed dies Gleichnis in ein wirkliches Faktum umgesetzt (wie er dies Sûre 38, 20—24 mit der Fabel II Sam. 12, 1—15 thut) und dies Christo als handelnder Person zugeschrieben. Maier, Christl. Bestandteile d. Korans (Zeitschr. f. Theol. 2. Bd. 1. Heft. Freiburg 1839. S. 63 f.) glaubt, dass der Erzählung Sûre 5, 112—115 das evangelische Faktum Joh. 6, 30 ff. zu Grunde liege.

1 Dennoch behauptet Boulainvilliers, Leben des Muhammed a. a. O. S. 198: „Ohne Zweifel hat er die heilige Schrift beides Testaments gelesen und sie auf die Materien, die sein Koran enthält, sehr glücklich angewendet".

2 Unter den abendländischen Forschern herrscht hierüber grosse Meinungsverschiedenheit.

Die einen nehmen an, dass Muhammed lesen und schreiben konnte, so M. Turpin, Histoire de la vie de Mahomet. I, p. 285—88 — Boulainvilliers S. 232 Anm. — S. F. G. Wahl, D. Koran. Einl. S. LXXVIII f. — A. Sprenger, D. Leb. u. d. Lehre des Mohammad. II, S. 398—402 — G. Weil, Hist.-krit. Einl. in d. Koran. 2 Aufl. S. 39 Anm. 1 — H. Hirschfeld, Jüdische Elemente im Ḳorân. Berlin 1878. S. 22.

Die grössere Mehrzahl bestreitet dies, so Marracci, Ref. p. 535 — M. Prideaux, La vie de Mahomet. p. 43 — S. Ockley, The history of the Saracens. 3 ed. I The life of Mahomet. p. 11 — C. F. Gerock, Vers. e. Darst. d. Christologie des Koran. S. 9 — A. P. Caussin de Perceval a. a. O. I, p. 353 — J. M. Arnold, D. Islam. S. 230 — E. H. Palmer, The Qur'ân translat. I, Introduction. p. XLVII — L. Ullmann, D. Koran übers. S. 129 Anm. 4.

Die Muhammedaner selber sind hierüber geteilter Ansicht. Denn während die Schi'iten erklären, dass Muhammed lesen und schreiben konnte, wird dies von den Sunniten geleugnet.

Betrachten wir das Selbstzeugnis Muhammeds im Ḳorân. Sûre 29, 47 lässt er Gott zu sich sprechen: وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَارْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ „Nicht lasest du (Muhamm.) vor ihm (dem Ḳorân) ein Buch noch schriebst du es mit deiner Rechten. Dann könnten daran (an der Originalität des Korân) die, welche das Falsche thun (d. i. die Götzendiener) zweifeln" (hierzu vgl. jedoch Nöldeke, Gesch. d. Qorâns. S. 11 Z. 2—5 v. o.). Sûre 7, 156, wo

belanglos. Denn selbst wenn wir jenes zugeben wollen, wozu jedoch nicht die geringste Nötigung vorliegt, so folgt daraus noch keineswegs, dass er jüdische oder christliche Offenbarungsschriften gelesen haben müsste. Ja es erscheint sogar fraglich, ob ihm solche überhaupt zugänglich gewesen sind, so dass er sich daraus, selbst wenn er wollte, hätte orientieren können.

---

Gott den Moses auf den dereinst kommenden Gottesgesandten Muhammed hinweist, nennt er Muhammed اَلنَّبِىّ „den Propheten“ mit dem Zusatz اَلْأُمِّىّ *al-ummijj*, wozu BAID. I, p. ٣٤٧ Z. 10 f. bemerkt اَلّذى لا يَكْتُبُ ولا يَقْرَأُ وصفه به تَنْبِيهًا على أَنَّ كَمالَ عِلْمِهِ مع حاله إِحْدَى مُعْجِزَاتِهِ „welcher weder schreiben noch lesen kann. Er beschreibt ihn hiermit, indem er darauf aufmerksam macht, dass die Vollständigkeit seines Wissens bei seinem Zustande eins von seinen Wundern ist“. Mit Bezug auf diesen Sûre 7, 156 Gott in den Mund gelegten Ausdruck اَلنَّبِىّ اَلْأُمِّىّ gebraucht Muhammed denselben V. 158 von sich selber.

Dagegen behauptet NÖLDEKE, Gesch. d. Qorâns. S. 10, أُمِّىّ *ummijj* stehe überall im Gegensatz zu أَهل الكِتَاب „den Besitzern der heiligen Schrift“. Das Wort müsse bei Muhammed daher den auch sonst oft hervorgehobenen Umstand bezeichnen, dass er mit den alten heiligen Büchern nicht bekannt sei und die Wahrheit nur durch Inspiration kenne, bedeute aber nicht den, der überhaupt nicht lesen und schreiben kann. Ebenso äussern sich auch A. GEIGER S. 27 f., A. SPRENGER II, S. 401 und J. M. RODWELL, The Koran transtlat. p. 386 f. not. 1. Allerdings steht اَلْأُمِّيُّونَ *al-ummijjûna* in diesem Sinne Sûre 3, 19, wo Gott den Muhammed auffordert: قُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا اَلْكِتَابَ „Sprich zu denjenigen, welchen die Offenbarungsschrift gegeben wurde (nämlich den Juden und Christen), وَٱلْأُمِّيِّينَ, ein Ausdruck, den BAID. I, p. ١٤٩ Z. 12 richtig erklärt اَلّذين لا كِتَابَ لَهُم كَمُشْرِكِى العرب „diejenigen, welche keine Offenbarungsschrift besitzen, nämlich die Götzendiener unter den Arabern“. Dieselbe Bedeutung hat der Ausdruck اَلْأُمِّيُّونَ *al-ummijjûna* als Bezeichnung für die Araber Sûre 3, 69 und wohl auch 62, 2, obgleich er an letzterer Stelle von den Kommentatoren (BAID. II, p. ٣٣٣ Z. 8, ĞAL. II, p. ٦٣٠ Z. 11 v. o.) darauf bezogen wird, dass die meisten von ihnen nicht schreiben und nicht lesen können.

Indessen steht أُمِّيُّونَ *ummijjûna* Sûre 2, 73 als Bezeichnung eines Teils der Juden, also nicht im Gegensatz zu den Schriftbesitzern, sondern sofern sie Laien sind, die, ohne die Tôrâh zu verstehen, nur ihre eigenen Wünsche und Gedanken darin ausgesprochen finden und hineindeuten. In diesem Sinne, also „theologisch ungeschult, der üblichen jüdischen Schriftforschung nicht unterworfen, daher ungelehrt“ fasst H. GRIMME, Mohammed. II. Teil. S. 5 und 31 den Ausdruck أُمِّىّ *ummijj*, welcher nur die arabische Übersetzung des hebräischen עַם הָאָרֶץ sei, auch bei Muhammed.

Jene Irrtümer und Verwechselungen sind abgesehen von solchen Stellen, deren andersartige Fassung auf eine bestimmt ausgesprochene Tendenz Muhammeds zurückzuführen ist, nur unter der Annahme begreiflich, dass Muhammed die Kenntnis der biblischen Geschichten[1] im Verkehr mit Juden und Christen durch deren mündliche Erzählung überkommen hat. Das Judentum lernte er in Medîna durch eigene Anschauung sowie durch häufige Disputationen mit den hier zahlreich ansässigen Juden kennen. Mit den Christen kam er nicht nur auf seinen Handelsreisen, welche er in seiner Jugend nach Syrien unternahm, in Berührung, sondern es bot sich ihm hierzu gewiss auch in Mekka selbst mannigfache Gelegenheit. So wird er von Waraka ibn Naufal, einem Vetter seiner ersten Frau Ḫadîǧa, einzelne christliche Lehren und heilige Geschichten kennen gelernt haben. Von Waraḳa lesen wir bei Ibn Hišâm I, p. ١٢١ Z. 9 v. o.: „Er war Christ, welcher die heiligen Schriften durchforscht hatte und das Wissen der Leute kannte“, p. ١٤٣ Z. 3—2 v. u. vgl. oben S. 13, p. ١٥٣ Z. 6—5[2] v. u.: „Waraḳa war zum Christentum übergetreten, er hatte die heiligen Schriften gelesen (vgl. p. ١٠١ Z. 8 v. o.) und von den Besitzern der Tôrâh und des Evangeliums manches gehört“, bei Masʿûdî I, p. 143: „Er hatte die heiligen Schriften gelesen, das Wissen gesucht und die Verehrung der Idole nicht gewollt“, bei Buḫârî I, باب كيف كان بدؤ الوحى p. ٥ Z. 7—6 v. u.: „Er war ein Mann, welcher im Zustand der Unwissenheit (d. i. im Heidentum) Christ geworden war. Er schrieb die hebräische heilige Schrift ab. Dann schrieb er vom Evangelium in Hebräisch ab, was Gott wollte, dass er abschrieb. Er war ein hochbetagter, erblindeter Greis.“ Sûre 25, 5 „Die Ungläubigen sagen: إِنْ هَٰذَا إِلَّا إِفْكٌ ٱفْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ „Dieser (Ḳorân) ist

[1] Die legendarische Form, in der uns dieselben im Ḳorân begegnen, lässt erkennen, dass sie ihm für das alte Testament in talmudischer, für das Neue Testament in apokryphischer Form überliefert sind. Eine Zusammenstellung von Parallelen zwischen dem Ḳorân und Talmud geben A. Geiger, Was hat Mohamm. aus d. Judent. aufgen.? — H. Hirschfeld, Jüdische Elemente im Ḳorân — Ders., Beitr. zur Erkl. des Ḳorân. — Zahlreiche Nachweise finden sich auch bei J. M. Arnold, Der Islam — T. P. Hughes, Dictionary of Islam — Marracci und in den übrigen von uns citierten Korânübersetzungen.

[2] Ebenso Ṭabarî, Annales. I, 3 p. ١١٥١ Z. 11 f.

nur eine Lüge, welche er (Muhammed) erdichtet hat, und wobei ihm andere Leute geholfen haben", eine Behauptung, mit der die Ungläubigen nach V. 5 einen Frevel und eine Lüge begangen haben. Wie wir aus 16, 105 ersehen, behaupteten sie, dass den Muhammed nur ein Mensch lehre, welcher eine barbarische (أَعْجَمِيّ) Sprache spreche. BAID. I, p. ٥٣٧ Z. 21—24 „Einige meinen Ǧabr, den Griechen, einen Sklaven ʿÂmirs ibn al-Ḥaḍrámî. Andere sagen: Ǧabr und Jasâr, welche in Mekka Schwerter verfertigten und die Tôrâh und das Evangelium lasen. Der Gottesgesandte pflegte an ihnen vorüberzugehen und zu hören, was sie lasen. Andere sagen: ʿÂ'iš, ein Sklave Ḥuwaiṭibs ibn Abd al-ʿUzzâ, welcher zum Islâm übergetreten und Bücherschreiber war. Andere sagen: Salmân, der Perser." Ebenso ZAM. I, p. ٤٤٣ Z. 9—6 v. u. ǦAL. I, p. ٦٥٤ Z. 6—3 v. u. „Es war Ḳain[1]; ein Christ, bei welchem der Prophet einzukehren pflegte." IBN HIŠÂM I, p. ٢٦٠ Z. 7—3 v. u. „Wie ich gehört habe, sass der Gottesgesandte oft bei al-Marwa vor der Bude eines jungen Christen, welcher Ǧabr hiess und Sklave der Banû 'l-Ḥaḍramî war. Sie sagten: Bei Gott, den Muhammed lehrt vieles von dem, was er offenbart, kein anderer als Ǧabr, der Christ, ein Sklave der Banû 'l-Ḥaḍramî. Da offenbarte Gott hierüber Sûre 16, 105." Der beste Gegenbeweis gegen diese Verdächtigung Muhammeds ist nach dieser Stelle die لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ „deutliche arabische Sprache" des Ḳorân, an der, wie Muhammed meint, wenn seine Gegner Recht hätten, der fremde Einfluss in sprachlicher Hinsicht zu merken sein würde. Aber gegen eine solche Behauptung Muhammeds fällt einmal die grosse Anzahl fremder Lehnwörter[2] im Ḳorân ins Gewicht, sodann der Umstand, dass wir im Ḳorân nicht mehr das klassische Arabisch vor uns haben, wie wir dasselbe aus den Werken der vorislâmischen Dichter kennen.

Muhammeds Gegner sagten von seinen Lehren und Prophetenlegenden, sie seien أَسَاطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ *asâṭîru 'l-awwalîna* „die Geschichten

---

[1] Hierzu vgl. MARRACCI, Ref. p. 400.

[2] Ein Verzeichnis derselben findet sich bei S. FRÄNKEL, De vocabulis in antiquis Arabum carminibus et in Corano peregrinis. (Dissertation). Leyden 1880.

der Alten“ 68, 15; 83, 13; 23, 85; 27, 70; 16, 26; 6, 25; 8, 31; 25, 6[1], an letzter Stelle mit dem Zusatz ٱكْتَتَبَهَا فَهِىَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا „welche er (Muhammed) abgeschrieben hat, denn sie wurden ihm am Morgen und Abend diktiert.“

Gegenüber diesen Verdächtigungen, nach denen Muhammed seine Prophetengeschichten auf mündlichem oder schriftlichem Wege anderswoher entlehnt habe, betont er deren Originalität, indem er sie auf direkte göttliche Mitteilung zurückführt. 25, 7 أَنْزَلَهُ ٱلَّذِى يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ فِى ٱلسَّمٰوَاتِ وَٱلْأَرْضِ „Es hat ihn (den Ḳorân) der herabgesandt, welcher das Geheimnis in den Himmeln und auf der Erde kennt.“ Von dem bei der Schöpfung des ersten Menschen zwischen Gott und den Engeln geführten Gespräche 38, 71—85 sagt Muhammed V. 69: „Ich hatte keine Kenntnis von der erhabenen Versammlung, als sie untereinander stritten. 70 يُوحَى إِلَىَّ Es wurde mir geoffenbart nur, weil ich ein deutlicher Warner bin.“ Hinsichtlich der Erzählungen von dem Geschick des Volkes Noahs 11, 27—51, der ʿÂdäer 52—63, Ṯamûdäer 64—71, der Sodomiten 72—84, der Midianiter 85—98, des Volkes Pharaos 99—101 legt er Gott folgende Worte in den Mund 102: ذٰلِكَ مِنْ أَنْبَآءِ ٱلْقُرَى نَقُصُّهُ عَلَيْكَ „Dies ist eine von den Geschichten der Städte, welche wir dir (Muhammed) erzählen.“ In betreff der

---

[1] Aus IBN HIŠÂM I, p. ١٣٥ Z. 10—4 v. u. erfahren wir Folgendes: „Wenn der Gottesgesandte sich in eine Versammlung setzte, in welcher er zu Gott einlud, den Ḳorân vorlas und die Ḳuraischiten vor dem, was die früheren Völker getroffen hatte, warnte, folgte ihm in der Versammlung an-Naḍr ibn al-Ḥâriṯ. Wenn er (an-Naḍr) aufstand, erzählte er (an-Nadr) ihnen von dem starken Rustem, von Isfendijâr und den Königen der Perser. Darauf sagt er: Bei Gott, nicht hat Muhammed eine schönere Erzählung als ich, seine Erzählung ist nichts anderes als أَسَاطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ٱكْتَتَبَهَا كَمَا ٱكْتَتَبْتُهَا „die Geschichten der Alten, welche er abgeschrieben hat, wie ich sie abgeschrieben habe. Da offenbarte Gott Sûre 25, 6 f.“ Welcher Art die Erzählungen des an-Naḍr waren, ersehen wir aus A. F. Graf VON SCHACK, Heldensagen des Firdusi. In deutscher Nachbildung nebst e. Einleit. 3 Bde. Stuttgart 1893. Wenn Muhammed jemandem seinen Unglauben schliesslich auch nicht so sehr übelnahm, so war er doch gegen persönliche Beleidigungen und Kränkungen sehr empfindlich. Als Muhammed sich nach der Schlacht bei Badr auf der Rückkehr nach Medîna in dem Engpass von Ṣafrâ befand, liess er den an-Naḍr ibn al-Ḥâriṯ durch ʿAlî ibn Abî Ṭâlib töten. IBN HIŠÂM I, p. ٤٥٨ Z. 10—9 v. u.

Geschichte Josephs 12, 4—102 sagt Gott zu Muhammed V. 3: نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ ٱلْغَافِلِينَ „Wir erzählen dir die schönste Erzählung dadurch, dass wir dir diesen Korân[1] geoffenbart haben, obwohl du vor ihm (dem Korân) zu denen gehörtest, welche nicht beachteten[2], und V. 103 ذَٰلِكَ مِنْ أَنْبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ „Dies ist eine von den geheimen Geschichten, welche wir dir offenbaren, während du nicht bei ihnen (den Brüdern Josephs) warst, als sie ihre Sache gemeinsam betrieben und List ersannen." Hinsichtlich der Geschichte des Moses 20, 8—98 sagt Gott 99: كَذَٰلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَآءِ مَا قَدْ سَبَقَ وَقَدْ آتَيْنَاكَ مِنْ لَدُنَّا ذِكْرًا „So erzählen wir dir von den Geschichten dessen, was vorhergegangen ist, und wir haben dir von uns eine Erinnerung gebracht." 28, 44 „Nicht warst du (Muhammed) auf der westlichen Seite (des Berges Sinai), als wir (Gott) dem Moses die Angelegenheit bestimmten, und nicht warst du unter den Zeugen." Die Kenntnis der jener Zeit angehörenden Begebenheiten und göttlichen Gesetze wurde durch die Völker, welche Gott nach Moses erstehen liess, und denen er eine lange Lebensdauer verlieh, verdunkelt, so dass sie Muhammed erst wieder von Gott geoffenbart werden musste V. 45. „Nicht weiltest du", so heisst es V. 45 weiter, „unter dem Volke von Midian, indem du ihnen unsere Zeichen vorlasest . . . 46 und nicht befandest du dich auf der Seite des Berges (Sinai) als wir (den Moses) riefen." Von der Geschichte der Maria (Marjam), der Mutter Jesu, 3, 31—38 sagt Gott 39: ذَٰلِكَ مِنْ أَنْبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ „Das ist eine von den geheimen Geschichten, welche wir dir (Muhammed) offenbaren. Denn du warst nicht bei ihnen, als sie ihre Lose warfen, wer von ihnen die Mirjam in seine Obhut[3] nehmen sollte, und nicht warst du bei

---

[1] Über die Bedeutung dieses Begriffes siehe oben S. 88.

[2] „diese Erzählung, welche dir niemals in den Sinn fiel noch dein Gehör traf" BAID. I, p. ٤٥١ Z. 23.

[3] Es ist eine Anspielung auf folgende im Protevangelium Jacobi Cap. VIII—IX (TISCHENDORF, Evangelia apocrypha. p. 16—19) erzählte Begebenheit: Als die im Tempel erzogene Maria das Alter von zwölf Jahren erreicht hatte, berief der Priester Zacharias auf Befehl des Engels des Herrn die ledigen Männer des jüdischen Landes und liess sich von ihnen Ruten (ῥάβδους) geben, mit denen er

ihnen, als sie darüber untereinander stritten.“ Hinsichtlich der Geschichte Jesu V. 40—50 sagt Gott 51: ذٰلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ ٱلْآيَاتِ وَٱلذِّكْرِ ٱلْحَكِيمِ „Dies lesen wir dir von den Zeichen und der weisen Erinnerung vor.“

Die von Muhammed erzählten Prophetengeschichten sind nur eine Auswahl. 40, 78 „Wir (Gott) haben vor dir Gesandte gesandt. مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ Unter ihnen haben wir dir von einigen erzählt, von andern erzählen wir dir nicht“, vgl. 4, 162. Von den zerstörten Städten des Volkes des Noah, der Nachkommen des ʿÂd, des Ṯamûd, des Volkes des Lot, der Nachkommen des Midian 7, 57—91 sagt Gott zu Muhammed 99: „Jenes sind die Städte, نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَآئِهَا von deren Geschichten wir dir einige erzählen.“ 28, 2 نَتْلُو عَلَيْكَ مِنْ نَبَإِ مُوسَى وَفِرْعَوْنَ بِٱلْحَقِّ „Wir (Gott) lesen dir (Muhammed) einiges von der Geschichte des Moses und Pharao in Wahrheit vor.“

Über den Zweck dieser Muhammed zu teil gewordenen Offenbarung der Prophetengeschichten legt er Gott 11, 121 folgende Worte in den Mund: وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَآءِ ٱلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ فِيهِ فُؤَادَكَ وَجَآءَكَ فِي هَذِهِ ٱلْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ „Jede von den Geschichten der Gesandten erzählen wir dir, wodurch wir dein Herz befestigen[1], und es ist zu dir hierin die Wahrheit gekommen und eine Ermahnung und Erinnerung für die Gläubigen.“

„Wenn Muhammed, trotzdem er sich bewusst sein musste, dass er die Prophetenlegenden von den Juden gelernt, den Anspruch erhebt, sie seien ihm von Gott selbst neu offenbart worden, so braucht er damit nicht gelogen zu haben. Er wird etwas gemeint haben,

---

ins Heiligtum ging, um zu beten. Darauf gab er einem jeden seine Rute zurück. Als aus derjenigen Josephs eine Taube hervorkam und auf Josephs Haupt flog, sprach Zacharias zu ihm: „Du bist durch das Los bestimmt (κεκλήρωσει) die Jungfrau des Herrn in deine Obhut zu nehmen“. Über die verschiedenen Berichte dieser Geschichte vgl. R. HOFMANN, Das Leben Jesu nach den Apokryphen. Leipzig 1851. S. 47—66.

[1] BAID. I, p. ٤٥٠ Z. 23f. „es ist die Vermehrung seiner sicheren Erkenntnis und die Sicherheit seines Herzens und die Festigung seiner Seele bei der Ausführung der Sendung und der Ertragung der Unbilden der Ungläubigen“.

was im christlichen Sprachgebrauch „durch das Zeugnis des heiligen Geistes[1] bestätigt" sein würde A. MÜLLER, Der Islam. I, S. 73.

## § 11. Die Wunder.

Die Wunder[2] bilden nach Muhammeds Lehre einen integrierenden Bestandteil der Offenbarung, indem sie dazu dienen, sowohl die göttliche Sendung der Propheten ihren Volksgenossen gegenüber zu beglaubigen als auch die Ungläubigen vor der ihnen drohenden Strafe in Furcht[3] zu setzen. Sûre 16, 45 sagt Gott von den früheren Propheten: وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ ... 46 بِٱلْبَيِّنَاتِ وَٱلزُّبُرِ „Wir sandten vor dir (Muhammed) nur Menschen, welchen wir die Offenbarung mitteilten ..... 46 mit den deutlichen Beweisen (Wundern) und den Schriften." بِٱلْبَيِّنَاتِ „Mit den deutlichen Beweisen (Wundern)" kamen die früheren Gesandten zu ihrem Volke 30, 8. 46; 35, 23; 3, 181; 10, 75; 40, 23. 83, zu dem Volke des Noah, den ʿÂdäern und Ṯamûdäern[4] 14, 10; 64, 6; 9, 71; 7, 99, dem Volke

1 Vgl. Röm. 8, 16; 9, 1. II Cor. 1, 12. 22.

2 Die korânischen Ausdrücke hierfür sind:

1. آيَة *âja*, Pl. آيَات *âjât* „Zeichen" vgl. oben S. 95.

2. بَيِّنَة *bájjina*, Pl. بَيِّنَات *bajjinât* „deutlicher Beweis". Ob بَيِّنَة als Bezeichnung für „Wunder" oder für „Offenbarung" gebraucht ist, tritt nicht überall deutlich hervor. Sûre 7, 71. 103 wird بَيِّنَة durch ein darauf folgendes آيَة wieder aufgenommen. آيَات wird 17, 103; 28, 36 vgl. 2, 207 durch ein attributiv damit verbundenes بَيِّنَات näher bestimmt.

3. مُبْصِرَة 17, 61; 27, 13 in derselben Bedeutung wie بَيِّنَة, ebenso der Pl. بَصَائِر (Sing. بَصِيرَة) 17, 104.

Das sich bei den Kommentatoren für „Wunder" häufig findende مُعْجِزَة *muʿǧiza*, Pl. مُعْجِزَات *muʿǧizât* bezeichnet seiner Etymologie nach das, was den Leuten unmöglich und sehr schwierig ist.

3 Sûre 17, 61 وَمَا نُرْسِلُ بِٱلْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا

4 Ihr Prophet Ṣâliḥ spricht zu ihnen 7, 71 قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ هٰذِهِ نَاقَةُ ٱللّٰهِ لَكُمْ آيَةً „Es ist ein deutlicher Beweis von eurem Herrn zu euch gekommen. Diese Kamelin Gottes ist euch ein Zeichen" vgl. ١١, 67; 17, 61. Über dies Wunder berichtet BAIḌ. I, p. ٣٣٢ Z. 25—٣٣٣ Z. 11 etwa Folgendes: Die Nachkommen Ṯamûds, welche Götzendienst trieben, forderten von Ṣâliḥ, bevor sie an ihn glauben würden, ein Wunder, er solle aus einem Felsen eine trächtige Kamelin hervorgehen lassen. Auf sein Gebet spaltete sich derselbe, und es ging

Abrahams, dem Bewohnern von Midian[1] und den umgestürzten Städten (dem Volke des Lot) 9, 71; 7, 99, den Israeliten 5, 36; 3, 180. بِالْبَيِّنَاتِ „Mit den deutlichen Beweisen (Wundern)" kam Joseph 40, 36; Moses[2] 2, 86 vgl. 7, 103, Jesus 43, 63; 5, 110 vgl. 2, 81. 254. Von Wundern Jesu, welche er بِإِذْنِ ٱللّٰهِ „mit Erlaubnis Gottes" gethan habe, erwähnt Muhammed, dass er aus Thon einen Vogel gebildet und durch Hineinblasen (seines Hauches) lebendig gemacht habe,[3]

---

daraus eine 10 Monate trächtige Kamelin hervor, welche ein ihr ähnliches Junges warf. „Da blieb die Kamelin und ihr Junges, indem sie das Laub der Bäume abweidete und jeden zweiten Tag zum Wasser hinabstieg. Sie erhob ihr Haupt nicht eher aus dem Brunnen hervor, als bis sie alles, was in ihm war, ausgetrunken hatte. Darauf spreizte sie die Beine auseinander, da melkten sie, wieviel sie wollten, so dass ihre Gefässe voll wurden. Da tranken sie und bewahrten noch Milch auf. Im Sommer hielt sie sich auf der Höhe des Thales auf, da floh ihr Vieh von ihr nach dessen Tiefe. Im Winter hielt sie sich in dessen Tiefe auf, da floh ihr Vieh nach dessen Höhe. Dies war ihnen (den Leuten) lästig . . . Da schnitten sie ihr (der Kamelin) die Fersen durch und teilten ihr Fleisch unter sich. Da bestieg ihr Junges einen Berg, namens Ḳârat, und schrie dreimal. Da sagte Ṣâliḥ: Greifet das Junge! Vielleicht nimmt es euch die Strafe ab. Aber sie bekamen dasselbe nicht in ihre Gewalt. Als sich nach seinem Geschrei der Fels spaltete, ging es in ihn hinein." Infolge dieses Frevels brach nach drei Tagen Gottes Strafgericht über die Ṯamûdäer herein. Vgl. Sûre 7, 57f.; 54, 27—31; 26, 155—158; 11, 67f. 70f.

E. Glaser, Skizze der Geschichte u. Geographie Arabiens von d. ältest. Zeiten bis zum Propheten Muhammad. II. Bd. Berlin 1890. S. 125 Anm. 1 sucht dieser Erzählung eine eigenartige Deutung zu geben, indem er bemerkt: „Man möchte fast versucht sein, gegen alle Ausleger in der Kamelin den Glauben (die jüdische Religion?) zu erkennen, den im Lande sich ungestört entwickeln zu lassen der Prophet Ṣâliḥ seine Landsleute vergebens ermahnte. Ist doch die Kamelin in den Augen des Arabers die All-Ernährerin, also ein ganz passendes Sinnbild des Alles durchdringenden Gottesglaubens".

1 Sûre 7, 73.

2 Gott sagt: „Wir sandten بِآيَاتِنَا mit unsern Zeichen (Wundern)" den Moses 14, 5; 43, 45; 40, 24f. vgl. 17, 103, den Moses und Aaron 10, 76; 7, 101; 23, 47 vgl. 20, 44; 26, 14.

3 Nach dem Evangelium Thomae. Graece A Cap. II (Tischendorf, Evang. apocr. p. 140—142) und dem Evangelium infantiae Arabicum Cap. XLVI (Tischendorf p. 205) machte der fünfjährige Jesus an einem Sabbat aus Lehm zwölf Sperlinge und rief ihnen, in die Hände klatschend, zu: Entfernt euch! worauf jene schreiend davonflogen.

ferner die Heilung des Blindgeborenen[1] und des Aussätzigen,[2] die Auferweckung des Toten,[3] und dass er vermöge seiner Allwissenheit den Leuten verkündigte, was sie assen und was sie in ihren Häusern aufbewahrten 3, 43; 5, 110. Von den andern in den Evangelien berichteten Wundern Christi scheint Muhammed nichts gewusst zu haben.

Die Ungläubigen forderten nun von Muhammed, er solle ein ähnliches Wunderzeichen herbeibringen wie diejenigen, womit die früheren Propheten gesandt seien Sûre 21, 5; 20, 133; 29, 49; 13, 8; 10, 21. 17, 92 „Sie sprechen: Nicht wollen wir dir glauben, bis du uns aus der Erde eine Quelle hervorsprudeln lässt 93 oder dir ein Garten von Palmbäumen und Weintrauben zu teil wird und du durch dessen Mitte die Ströme fliessen lässt 94 oder du den Himmel, wie du gedroht hast, auf uns in Stücke herabfallen lässt oder du Gott und die Engel als Bürgen (d. h. welche die Wahrhaftigkeit von Muhammeds Sendung bezeugen) herbeibringst 95 oder dir ein Haus von Gold zu teil wird oder du in den Himmel hinaufsteigst, und nicht wollen wir an dein Hinaufsteigen glauben, bis du auf uns eine Schrift herabsendest, welche wir lesen." Vgl. 25, 8; 11, 15; 2, 112. IBN HIŠÂM I, p. ١٧٩.

Was die von den Ungläubigen Sûre 17, 94; 25, 8. 23; 11, 15; 15, 7; 6, 8 geforderte Sendung von Engeln anbetrifft, so bemerkt Muhammed, dass dieselbe erst am Gerichtstage zur Vollziehung der Strafe erfolgen werde, wo alsdann den Ungläubigen kein Verzug mehr gewährt werde 25, 24; 15, 8; 6, 8. Gesetzt aber den Fall, dass Gott jetzt wirklich auf jene Forderung eingehen und zu Muhammeds Beglaubigung einen Engel senden würde, so würde er ihn nur

---

[1] Vgl. Joh. 9, 1 ff. In den Evangelien werden noch andere Heilungen von Blinden erwähnt, nämlich Matth. 9, 27—31; 12, 22; 15, 30f.; 20, 29—34 (= Marc. 10, 46—52. Luc. 18, 35—43); 21, 14. Marc. 8, 22—26. Luc. 7, 21 vgl. 22 (= Matth. 11, 5).

[2] Vgl. Matth. 8, 1—4 (= Marc. 1, 40—45. Luc. 5, 12—14). Luc. 17, 11—19 ist von zehn Aussätzigen die Rede.

[3] Nach den Evangelien hat Jesus drei Tote auferweckt, nämlich die Tochter des Obersten Jairus Matth. 9, 18f. 23—26. Marc. 5, 22—24. 35—43. Luc. 8, 41f. 49—56, den Jüngling zu Nain Luc. 7, 11—17 und Lazarus Joh. 11, 1—44.

in menschlichen[1] Gestalt senden, so dass sie auf diese Weise aus ihrem Zweifel und ihrer Bestürzung nicht herauskämen 6, 9.

Muhammed hebt hervor, er sei nur بَشَر „ein Mensch“ رَسُول „ein Gesandter“ 17, 95, „ein Warner“ نَذِير 29, 49; 11, 15, مُنْذِر 13, 8. Seine Aufgabe sei nicht die eines Wunderthäters, sondern eines Predigers. Er sagt 29, 49: إِنَّمَا ٱلْآيَاتُ عِنْدَ ٱللّٰهِ „Die Wunder sind nur bei Gott[2],“ der sie herabsende, wie er wolle, wozu Muhammed nicht imstande sei. Er lässt Gott V. 50 sagen: „Genügt es ihnen nicht (d. h. ist es kein Wunder, welches sie zufrieden stellt), dass wir auf dich (Muhammed) ٱلْكِتَاب die Schrift (den Ḳorân) herabgesandt haben, welche ihnen vorgelesen wird? Siehe hierin (in der Schrift) ist Erbarmen und eine Erinnerung für gläubige Leute.“ Muhammed nimmt ferner den Umstand als ein Wunder für sich in Anspruch, dass er verkündige, was فِي ٱلصُّحُفِ ٱلْأُولَى „in den alten Blättern“, nämlich der Tôrâh, dem Evangelium und den übrigen himmlischen Schriften enthalten sei, obwohl er als Laie dieselben weder gelesen habe noch darin unterrichtet sei 20, 133 vgl. BAIḌ. I, p. ٦١٠ Z. 8f.

Sûre 17, 61 legt er Gott folgende Worte in den Mund: „Nichts hat uns davon abgehalten, (dich Muhammed) بِٱلْآيَاتِ mit den Wundern zu senden, ausser dass die Früheren sie leugneten.“ 21, 6 „Nicht glaubte (an die Wunder) vor ihnen (den Mekkanern) eine Stadt, welche wir zerstörten. Werden sie etwa glauben?“ 2, 112 „Es gleichen sich ihre (der gegenwärtigen und früheren Ungläubigen) Herzen“ BAIḌ. I, p. ٨١ Z. 25 „in der Verblendung und im Widerspruch.“ Ein Wunder würde bei den Zeitgenossen Muhammeds ebenso erfolg- und wirkungslos bleiben wie bei den Ungläubigen früherer Völker, deshalb unterbleibt es. Sûre 52, 44 „Wenn sie (die Ḳuraischiten) ein Stück vom Himmel herabfallen sähen, so würden sie sagen: eine zusammengeballte Wolke.“ 15, 14 „Wenn wir (Gott) ihnen ein Thor des Himmels öffneten und sie durch dasselbe hinaufstiegen, 15 so würden sie sagen: Unsere Blicke sind nur geblendet.

[1] „wie Gabriel der Gestalt des Dihja glich. Denn die menschliche Kraft ist bei der Erscheinung des Engels in seiner Gestalt nicht stark“ BAIḌ. I, p. ٦٨٤ Z. 13f.

[2] 10, 21 إِنَّمَا ٱلْغَيْبُ لِلّٰهِ „das Geheimnis ist nur Gottes“.

Ja, wir sind bezauberte Leute." 13, 30 „Wenn es ein Korân wäre, durch welchen die Berge fortbewegt oder die Erde gespalten würde oder die Toten redeten, (so würden sie doch nicht glauben)."

Angesichts dieser unzweideutigen Erklärungen, in denen Muhammed die Fähigkeit, Wunder zu thun, ausdrücklich bestreitet, erscheint es fast unbegreiflich, dass ihm von den Muslimen dennoch Wunder[1] zugeschrieben werden. Und auch die Worte Sûre 54, 1 اقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنْشَقَّ ٱلْقَمَرُ werden von einigen in diesem Sinne gedeutet. So lesen wir bei ZAM. II, p. ٣٦٤ Z. 10—14 v. o. اِنْشِقاق القمرِ من آيات رسولِ اللّه ومُعْجِزاتِهِ النَّيِّرة „Das Spalten des Mondes war eins von den Zeichen des Gottesgesandten und von seinen deutlichen Wundern. Auf die Autorität des ANAS IBN MÂLIK wird erzählt, die Ungläubigen hätten von dem Gottesgesandten آيَةً ein Zeichen gefordert: فَٱنْشَقَّ ٱلْقَمَرُ مَرَّتَيْنِ da spaltete sich der Mond in zwei Teile. Und so auf die Autorität des IBN 'ABBÂS und IBN MAS'ÛD: Es sagte IBN 'ABBÂS: انْفَلَقَ فَلْقَتَيْنِ فَلْقَةٌ ذَهَبَتْ وَفَلْقَةٌ بَقِيَتْ Er spaltete sich in zwei Teile, ein Teil ging fort, und ein Teil blieb zurück. Es sagte IBN MAS'ÛD: Ich sah (den Berg[2]) Ḥirâ' zwischen den beiden Teilen des Mondes ..... Nach der Lesart des ḤUDAIFA (lauten die Worte): اِقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَقَدِ ٱنْشَقَّ ٱلْقَمَرُ d. h. وقد حصل من آياتِ اقْتِرابِها أَنَّ القمرَ قَدِ ٱنْشَقَّ es naht die Stunde (des Gerichts). Denn schon hat sich von den Zeichen ihrer Nähe ereignet, dass sich der Mond gespalten hat." Ebenso wird Sûre 54, 1 auch von BAIḌ. II, p. ٢٩٦ Z. 21—23, ǦAL. II, p. ٥٧٧ Z. 13—10 v. u. und in den Traditionen bei BUḤÂRÎ III, كتاب تفسير القران p. ٢٤١f. auf ein von Muhammed bewirktes Wunder gedeutet. Indessen können jene Worte nur übersetzt werden: „Es naht die Stunde (des Gerichts), und es wird sich der Mond spalten." Das Perfekt steht Sûre 54, 1 wie auch sonst in eschatologischen Schilderungen des Korân ganz im Sinne des Futurs, so dass unter dem Spalten des Mondes nur

---

[1] Eine Zusammenstellung derselben findet sich bei MARRACCI, Prodr. II, p. 30—46 und J. M. ARNOLD, Der Islam. S. 258 f.

[2] Derselbe IBN MAS'ÛD sagt in einer Tradition bei BUḤÂRÎ III, كتاب تفسير القرآن p. ٢٤٢ Z. 1 v. o. فِرْقَةٌ فَوْقَ الجبل وفرقةٌ دُونَهُ „ein Teil über dem Berge und ein Teil unter ihm".

eine von den Naturerscheinungen gemeint ist, welche der herannahenden Stunde des Gerichts voraufgehen, eine Erklärung, welche von ZAM. II, p. ۳۶۴ Z. 12f. v. o.[1] und BAIḌ. II, p. ۲۹۶ Z. 21f. an zweiter Stelle angeführt wird. ĞAL. II, p. ۳۷۵ Z. 4 v. u. bezieht آيَةً in Sûre 37, 14, wo es heisst وَإِذَا رَأَوْا آيَةً يَسْتَسْخِرُونَ 15 وَقَالُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ ebenfalls auf das seiner Ansicht nach geschehene Wunder des gespaltenen Mondes. Indessen ist 37, 14 „wenn sie ein Wunder sehen, so spotten sie darüber 15 und sprechen: Dies ist nur offenbare Zauberei“ nur ein für die Zukunft als möglich angenommener Fall, um die Grösse ihres Unglaubens zu veranschaulichen. Bei dieser Fassung sind wir nicht genötigt, uns die von MARRACCI, Ref. p. 589 für آيَةً Sûre 37, 14 angenommene Bedeutung „Ḳorânvers“ anzueignen, von dem überdies nicht wohl gesagt werden könnte, dass sie ihn sehen (رَأَوْا), sondern höchstens, dass sie ihn hören. Der sich inhaltlich mit 37, 14f. berührende Gedanke 54, 2 وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ „Wenn sie ein Wunder sehen, so wenden sie sich ab und sprechen: „Starker[2] Zauber“ gilt von den Ungläubigen im allgemeinen: so wenig die früheren durch die Wunder ihrer Propheten von der Wahrheit ihrer Verkündigung haben überzeugt werden können, so wenig würden auch die jetzigen durch ein Wunder Muhammeds, gesetzt den Fall, dass ein solches wirklich erfolgte, zum Glauben gebracht werden, sondern dasselbe für Zauberei erklären.

## § 12. Irdische Strafgerichte.

Die Erzählungen von den Strafgerichten im Ḳorân verlaufen alle nach einer Schablone. Ein Prophet tritt unter seinen Volksgenossen mit Offenbarungen und Wundern auf, findet jedoch keine Anerkennung. Darauf vernichtet Gott sie zur Strafe für ihren Unglauben, während er den Propheten und die, welche an ihn glauben, rettet.

---

1 وعن بعضِ النّاسِ أنّ معناه يَنْشَقُّ يَوْمَ ٱلْقِيَامَةِ

2 Ebenso MARRACCI, Ref. p. 688 „praestigium potentissimum“. — Dagegen übersetzen mit Zugrundelegung anderer Bedeutungen von مُسْتَمِرٌّ L. ULLMANN S. 461 „fortdauerndes Blendwerk“, M. KASIMIRSKI p. 436 „C'est une magie continuelle“, E. H. PALMER p. 255 „Magic, continuous“, — S. F. G. WAHL S. 560 „es ist eine vorübergehende Bethörung“, — J. M. RODWELL p. 74 „This is well-devised magic“.

So vernichtete Gott das Volk des Noah Sûre 53, 53; 51, 49; 54, 10—12; 29, 13; 37, 80; 71, 25 f.; 26, 120; 21, 77; 25, 39; 10, 74; 7, 62, die umgestürzten[1] Städte 53, 54 f.; 69, 9—11; 37, 136, die Bewohner von Midian (Madjan[2]) 29, 35 f.; 7, 89 (vgl. 83); 11, 97 (vgl. 85), das Volk des Pharao[3] 23, 50; 25, 38; 8, 56; 85, 17. 20; 3, 9; 51, 40; 69, 9—11; 73, 16; 54, 42; 28, 40; 43, 55; 20, 81; 26, 66; 17, 105; 7, 132, die Bewohner der Stadt (Antiochien[4]) 36, 28, das Volk des Tubba' 44, 36 f.; 50, 13, die 'Âdäer[5] 53, 51; 89, 5 f.; 23, 43;

1 ٱلْمُؤْتَفِكَات *al-mu'tafikât.* Muhammed scheint diesen Ausdruck, welchen er für die von ihm nicht mit Namen genannten Städte Sodom und Gomorrha gebraucht, mit Beziehung auf das im alttestamentlichen Bericht von dem Untergang derselben stehende הָפַךְ „umkehren, zerstören“ gebildet zu haben, vgl. Gen. 19, 25. 39. Jer. 20, 16. כְּמַהְפֵּכַת סְדֹם וַעֲמֹרָה Deut. 29, 22. Jer. 49, 18. כְּמַהְפֵּכַת אֱלֹהִים אֶת־סְדֹם וְאֶת־עֲמֹרָה Jes. 13, 19. Jer. 50, 40. Amos 4, 11. Ihre Vernichtung geschah nach Sûre 15, 74; 51, 35; 11, 84; 54, 34. 38; 26, 173; 25, 42; 27, 59; 7, 82 durch einen Regen von Thon-Steinen, nach Gen. 19, 24 vgl. Luc. 17, 29 durch einen Regen von Schwefel und Feuer.

2 durch ein Erdbeben. Sie werden auch genannt أَصْحَابُ ٱلْأَيْكَةِ „die Bewohner des Waldes“ 26, 176 (vgl. 189); 15, 78 (vgl. 79); 50, 13; 38, 12 (vgl. 13) sowie أَصْحَابُ ٱلرَّسِّ „die Bewohner von ar-Rass“ 25, 40 f.; 50, 12. Baid. II, p. ٤٠ Z. 6 f. bemerkt zu letzterer Bezeichnung: „ein Volk, welches den Götzen diente, Da sandte Gott den Šu'aib zu ihnen. Sie erklärten ihn für einen Lügner. Während sie sich dann um ٱلرَّسِّ ar-Rass befanden — dies ist der im Innern nicht mit Steinen ausgemauerte Brunnen—, wurde er zerstört. Da wurden sie und ihre Wohnungen von der Erde verschlungen“. Vgl. auch Ǧal. II, p. ١٨٠ Z. 5—3 v. u. II, p. ٥٤٦ Z. 9—5 v. u. Als Prophet des mit diesen drei Namen bezeichneten Volkes wird im Korân شُعَيْب Šu'aib genannt. Von ihm heisst es bei Mas'ûdi III p. 305 „Šu'aib, der Sohn Nawîls, des Sohnes Ra'wâils, des Sohnes Murrs, des Sohnes 'Anḳâ's, des Sohnes Madjans, des Sohnes Abrahams (vgl. Gen. 25, 2), des Freundes Gottes. Moses, der Sohn Amrams heiratete seine Tochter“. Hiernach wäre Šu'aib identisch mit dem Ex. 3, 1; 18, 1 ff. genannten Jethro, dem Priester von Midian.

3 Nach ihrer Ertränkung werden Pharao und sein Volk noch dadurch bestraft, dass sie jeden Morgen und Abend dem Höllenfeuer ausgesetzt und am Endgericht für immer in dasselbe geworfen werden 40, 48 f. vgl. 28, 40—42; 79, 25.

8, 54. 56; 3, 9 vergleicht Muhammed den Unglauben seiner Gegner mit dem Unglauben Pharaos.

4 Siehe oben S. 232 f.

5 durch einen sieben Tage und acht Nächte dauernden Sturmwind 69, 6—8; 54, 19; 46, 23 f.; 41, 15; 51, 41 f.

7, 70; 25, 40 f., die Ṯamûdäer[1] 85, 18. 20; 53, 52; 89, 8; 27, 52 f.; 26, 158; 25, 40 f.

Zum Ausdruck قَوْمُ تُبَّعٍ bemerkt BAIḌ. II, p. ٢٤٧ Z. 19—21: „*Tubba'* der Ḥimjarit, welcher mit den Heeren umherzog und (die Stadt) al-Ḥîra und die Banû Samarkand in Schrecken setzte; andere sagen: Er zerstörte sie. Er war gläubig, aber sein Volk war ungläubig, deshalb tadelte er sie. Auf seine (Muhammeds) Autorität weiss ich nicht, ob *Tubba'* ein Prophet war oder nicht. Es hiessen die Könige von Jemen اَلتَّبَابِعَةُ *at-Tabâbi'*[2] (Plur. von تُبَّع *Tubba'*), لِأَنَّهُم يَتَّبَعُونَ weil sie sich ununterbrochen folgen, wie sie اَلْأَقْيَال *al-aḳjâl* (Pl. von قَيْل *ḳail*) hiessen, لِأَنَّهُم يَتَقَيَّلُونَ weil sie Lügen aussprechen." Die Ableitung des Titels der jemenischen Könige *aḳjâl*, Sing. *ḳail* von قَالَ V in der Bedeutung „lügen" ist sicher falsch, sie ist darauf zurückzuführen, dass die Ḥimjariten als Feinde der Mekkaner bei ihnen als grosse Lügner galten vgl. BAIḌ. I, p. ٧٤ Z. 24. Was den andern Titel *Tabâbi'* Sing. *Tubba'* anbetrifft, so ist derselbe von dem ersten König von Jemen, welcher, im ersten vorchristlichen Jahrhundert lebend, *Tubba'* genannt wurde, auf seine Nachfolger übergegangen. Vgl. A. P. CAUSSIN DE PERCEVAL a. a. O. I, p. 63.

Die 'Âdäer d. i. die Nachkommen des 'Âd waren nach Sûre 7, 67 die Nachfolger[3] der durch die Sündflut vernichteten Zeitgenossen Noahs, die Ṯamûdäer d. i. die Nachkommen des Ṯamûd nach V. 72 die Nachfolger der 'Âdäer.

---

[1] durch ein Erdbeben 7, 76; 69, 4; 51, 44; 41, 16. Dasselbe erhob sich auf einen صَيْحَة „Schrei" 54, 30; 15, 83; 11, 70 f., nämlich Gabriels (vgl. BAIḌ. II, p. ٣٩٩ Z. 9), welcher an diesen und andern Stellen bei dem Schrei gemeint ist.

[2] Ebenso IBN HIŠÂM I, p. 9 Z. 2 v. u. — p. ١٢ Z. 9—8 v. u. „Tibân As'ad war der letzte Tubba', Sohn des Kulîkarib ibn Zaid, und Zaid war der erste Tubba', Sohn des 'Amr ḏû 'l-Aḏ'âr".

[3] Dieser chronologischen Bestimmung entspricht die Einfügung der Erzählung über die 'Adäer 7, 63—70 und Ṯamûdäer 71—77 nach derjenigen über Noah 57—62 und vor der über Lot 78—82. Ebenso erwähnt Muhammed die Vernichtung der 'Âdäer und Ṯamûdäer nach derjenigen des Volkes des Noah 25, 39 und vor derjenigen der Bewohner von ar-Rass V. 40, die Vernichtung der 'Âdäer und Ṯamûdäer 69, 6—8 vor derjenigen Pharaos V. 9 f. 11, 91 weist der Prophet Šu'aib die Midianiter sowie 40, 31 f. ein gläubiger Mann aus der Umgebung Pharaos seine Volksgenossen warnend auf die Vernichtung der 'Âdäer und Ṯamûdäer hin.

Als Wohnsitz der ʿÂdäer wird 46, 20 اَلْأَحْقَاف al-Aḥḳâf angegeben, wozu BAIḌ. II, p. ٢٥٧ Z. 14 bemerkt „sie wohnen zwischen den Hochebenen am Meere in aš-Šiḥr von Jemen" und ǦAL. II, p. ٥١٠ Z. 6 v. o. واد باليمن „ein Thal in Jemen." Die ʿÂdäer hatten nach Sûre 7, 67 eine ungewöhnliche Körpergrösse.[1] In ihrem Übermut erbauten sie sich auf jeder Anhöhe آيَة „ein Zeichen" d. i. einen Turm, von dem aus sie die Vorübergehenden verspotteten 26, 128. Sie errichteten sich ferner مَصَانِع kunstvolle Gebäude[2], ob sie vielleicht ewig[3] leben würden 129. Im übrigen waren sie mit irdischen Gütern reich gesegnet 132—134. Ihr Prophet war هُود Hûd 11, 52. 56. 61. 63. 91; 7, 63; 26, 124. Seine Genealogie wird bei BAIḌ. I, p. ٣٣٠ Z. 12. f. folgendermassen angegeben: Hûd der Sohn des ʿAbd Allah, des Sohnes des Rabâḥ, des Sohnes des al-Ḫalûd, des Sohnes des ʿÂd, des Sohnes des Auṣ, des Sohnes des Iram[4], des Sohnes des Sem (Sâm), des Sohnes des Noah. Von andern wird behauptet, Hûd sei der Sohn des Šâliḥ, des Sohnes des Arfaḫšad, des Sohnes des Sâm, ein Vetter des Vaters des ʿÂd." Nach Gen. 10, 21—24; 11, 10—14. I Chr. 1, 17 f. war ʿÊber der Sohn des Šâlaḥ, des Sohnes des Arpakšad, des Sohnes des Sem. Muhammed hat also wohl für „ʿÊber" Gen. 10, 24; 11, 14. I Chr. 1, 18, von dem die

---

1 Die Gewohnheit der arabischen Schriftsteller, die Dinge bis ins Masslose zu übertreiben, zeigt sich auch hier. MASʿÛDÎ III, p. 79 sagt von den ʿÂdäern, dass sie die Höhe von Palmbäumen gehabt hätten. ZAM. I, p. ٢٦٧ Z. 1 v. u.: „Es wird erzählt, es war der kürzeste von ihnen sechzig Ellen, und der längste von ihnen hundert Ellen gross". Hiergegen wäre der Riese Goliath, dessen Höhe I Sam. 17, 4 auf sechs Ellen und eine Spanne angegeben wird, nur ein winziger Zwerg.

2 89, 5 f. werden die ʿÂdäer genannt ذَاتَ ٱلْعِمَادِ „die Besitzer von Hochbauten".

3 Vgl. A. GEIGER a. a. O. S. 114—116.

4 Dieser Name wird Sûre 89, 6 appositionell dem V. 5 voraufgehenden عَادٍ „(den Nachkommen des) ʿA d" beigefügt.

Nach einer andern Erklärung handelt es sich 89, 5 f. (im Gegensatz zu عَادًا ٱلْأُولَى den alten ʿÂdäern" 53, 51) um spätere ʿAdäer. Nach dem Tode des ʿAd sei sein Sohn Šadîd, nach diesem sein Bruder Šaddâd (also ein zweiter Sohn des ʿÂd) in der Herrschaft gefolgt. Šaddâd habe die Stadt إِرَمَ ذَاتَ ٱلْعِمَادِ „Iram mit den Säulen" gebaut. MASʿÛDÎ III, p. 81. BAIḌ. II, p. ٤٠١ Z. 20—23.

Rabbinen den Namen „Ebräer" ableiten, „Hûd[1]" eingesetzt, weil für die „Ebräer" die Bezeichnung „Juden" gebräuchlich war, welche Muhammed u. a. auch durch die Form هُود *Hûd* Sûre 2, 105. 129. 134 wiedergiebt.

O. LOTH[2] ist der Ansicht, dass die ʿÂdäer nichts weiter sind als die — dialektisch umgelauteten — Doppelgänger der اياد Ijâd, des untergegangenen alten Kulturvolkes der arabischen Sage, welche die Führer des Karawanenverkehrs durch die syrische Wüste waren und wahrscheinlich auch den Ḥaurân besassen. Iram (Sûre 89, 6) sei nichts weiter als אֲרָם. Vgl. noch A. SPRENGER, D. Leben u. d. Lehre des Moḥammad. I, S. 62. 507 f. und 512 und ders., Mohammed u. d. Koran (Samml. gemeinverst. wissenschaftl. Vortr. Herausg. von R. VIRCHOW. Serie IV, Heft 84/85. Hamburg 1890. S. 22.).

Zu ثَمُود Ṯamûd Sûre 7, 71 bemerkt BAIḌ. I, p. ٣٣٣ Z. 1 f. „ein anderer Stamm (nämlich als die vorher genannten Nachkommen des ʿÂd) von den Arabern, welche benannt sind nach dem Namen ihres Stammvaters Ṯamûd, des Sohnes des ʿÊber (ʿÂbar[3]), des Sohnes des Aram (Iram), des Sohnes des Sem, des Sohnes des Noah." Die Ṯamûdäer werden Sûre 15, 80 genannt أَصْحَابُ ٱلْحِجْرِ „die Bewohner von al-Ḥiǧr" d. i. nach ǦAL. I, p. ٣١٥ Z. 14—13 v. u. „ein Thal (*wâd*) zwischen Medîna und Syrien (Šâm)." BAIḌ. I, p. ٣٣٣ Z. 3 f.[4] „Ihr Wohnsitz war al-Ḥiǧr zwischen dem Ḥiǧâz und Syrien nach dem Wâdi 'l-Ḳurâ." Muhammed sagt von ihnen, dass sie sich in den Ebenen Burgen bauten Sûre 7, 72 und aus den Bergen Häuser (von Stein) aushauten 89, 8; 15, 82; 26, 149. Ihr Prophet war صَالِح Ṣâliḥ 26, 142; 27, 46; 11, 64. 65. 69. 91; 7, 71. 75. Das genealogische

---

1 Ebenso ṮABARÎ, Annales. I, 1 p. ٢٣١ Z. 13 f., ABÛ 'L-FIDÂ', Historia Anteislamica. ed. Fleischer. Lipsiae 1831. p. 18 Z. 4 v. u., J. H. HOTTINGER, Hist. orient. p. 38—48, E. POCOCK, Spec. hist. Arab. p. 36, A. GEIGER S. 113 f., G. WEIL, Biblische Legenden der Muselmänner. Frankfurt a. M. 1845. S. 46 f. Anm., C. A. NALLINO, Chrestom. Qorani Arab. p. 8.

2 ZDMG. 35. Bd. Leipzig 1881. S. 628.

3 TABARÎ, Annales. I, 1 p. ٢٤٤ Z. 13 heisst der Vater des Tamûd nicht ʿAbar, sondern Ǧâṯir.

4 Ebenso ṬABARÎ I, 1 p. ٢٤٥ Z. 2 f., ABÛ 'L-FIDÂ', Hist. Anteislam. p. 16 Z. 2—1 v. u.

Verhältnis desselben zu dem Ahnherrn Ṯamûd wird von BAIḌ. I, p. ٢٣٣ Z. 4[1] folgendermassen angegeben: Ṣâliḥ, der Sohn des ʿUbaid, des Sohnes des Asaf, des Sohnes des Mâsiḥ, des Sohnes des ʿUbaid, des Sohnes des Ḥâḏir, des Sohnes des Ṯamûd.“ Welche alttestamentliche Person von Muhammed mit dem Namen Ṣâliḥ — die etymologische Bedeutung desselben ist „rechtschaffen“ — gemeint ist, lässt sich nicht bestimmt sagen. D'HERBELOT[2] denkt an Šélaḥ (den Vater des ʿÊber) Gen. 10, 24; 11, 12. I Chr. 1, 18. 24, J. H. HOTTINGER[3] an Péleg (den Sohn des ʿÊber) Gen. 10, 25; 11, 16. I Chr. 1, 19. 25. Vgl. noch A. GEIGER S. 119f. E. H. PALMER[4] vermutet, dass der Prophet Ṣâliḥ des Ḳorân identisch ist mit einem gleichnamigen Propheten der alten Beduinen der Halbinsel Sinai, dem Ahnherrn des nach ihm benannten Sawáliheh-Stammes. Sein Grabmal, ein elendes, kleines Gebäude bei El Watíyeh im Wády es-Sheil, werde von den jetzigen Beduinen zur Verrichtung von religiösen Feierlichkeiten und Opferhandlungen viel besucht. Im Hinblick auf die grosse Verehrung, welche seinem Gedächtnis seitens der dortigen Bewohner zu teil werde, auf die Art des dem Ṣâliḥ im Ḳorân zugeschriebenen Wunders mit der Kuh sowie die trotzdem erfolgte Empörung seines Volkes gegen ihn glaubt PALMER in dieser Tradition eine entstellte Reminiscenz an den jüdischen Gesetzgeber Moses selber wiederzuerkennen. Zu erwähnen ist noch die Bemerkung von B. SPIESS[5], dass der korânische Ṣâliḥ vielleicht einer groben Verwechselung mit Salem (einer kürzeren Form für Jerusalem) vgl. Gen. 14, 18 (Ebr. 7, 1). Ps. 76, 3 sein Dasein verdankt.

Die ʿÂditen und Ṯamûdäer, welche nach SPRENGER[6] zur Zeit des Astronomen und Geographen PTOLEMAEUS um 150 n. Chr. noch vorhanden waren, später dadurch, dass der Handel eine neue Richtung nahm, geschwächt wurden und endlich untergingen, hat Muhammed durch einen Anachronismus in die vormosaische Zeit hinaufgerückt.

---

1 Ebenso ṬABARÎ I, 1 p. ٢٤٤ Z. 12f., ABÛ 'L-FIDÂ' p. 20 Z. 8f. v. o.

2 Bibliothèque orientale. p. 727.

3 Hist. orient. p. 45.

4 The Qur'ân translat. I, p. 147f. not. 1.

5 Al Koran. S. 47.

6 D. Leb. u. d. Lehre des Moḥammad. I, S. 62f.

Wir wollen nun im folgenden noch auf drei im Ḳorân erwähnte Strafgerichte näher eingehen, von denen das erste jedenfalls der israelitischen, die beiden andern der arabischen Geschichte angehören.

Sûre 85, 4 قُتِلَ أَصْحَابُ ٱلْأُخْدُودِ „Getötet wurden die Herren der Grube, 5 des Feuers, welches Brennstoff hatte, 6 als sie bei demselben sassen, 7 indem sie bei dem, was man den Gläubigen that, Zeugen waren. 8 Man bestrafte sie nur deshalb, weil sie an Gott, den Mächtigen, den Gepriesenen glaubten.“ Die meisten Ausleger[1] bringen diese Stelle mit einem Ereignis aus einer Christenverfolgung in Verbindung, welche der jüdische Tyrann Ḏû Nuwâs im Jahre 522 veranstaltete. Bei IBN HIŠÂM I, p. ٢٠ lesen wir hierüber Folgendes: „Da machten sie ihn (den Ḏû Nuwâs) zum König, und es schlossen sich ihm die Ḥimjariten und die Stämme von Jemen an. Er war der letzte der ḥimjaritischen Könige und صَاحِبُ الأُخْدُودِ der Herr der Grube. Er hiess Joseph (Jusuf) und blieb lange Zeit in seiner Herrschaft. In (der Stadt) Neǧrân gab es Überreste von Leuten, welche an Jesus, den Sohn der Maria, auf Grund des Evangeliums glaubten.“ p. ٢٤ Z. 5 v. u. — p. ٢٥ Z. 1 v. o. „Da zog Ḏû Nuwâs mit seinen Heeren gegen sie (die christlichen Bewohner von Neǧrân) und forderte sie auf, zum Judentum überzutreten, indem er ihnen zwischen diesem und dem Tode die Wahl liess. Da zogen sie den Tod vor. Da liess er für sie الأُخْدُودَ die Grube graben, die einen mit Feuer verbrennen, die andern mit dem Schwerte töten, indem er an ihnen ein Exempel statuierte, bis er von ihnen nahe an 20000 getötet hatte. In Bezug auf Ḏû Nuwâs und seine Heere offenbarte Gott seinem Gesandten Muhammed Sûre 85, 4—8“. Zwei andere Deutungen dieser Stelle erwähnt BAIḌ. II, p. ٣٩٥ Z. 14—24, ZAM. II, p. ٤٦٣ Z. 20—5 v. u. Vgl. A. SPRENGER, Das Leben und die Lehre des Moḥammad. I, S. 464—468. ṬABARÎ in seinem Ḳorânkommentar[2] vol. XXIV führt,

[1] So nach zwei andern vorgetragenen Deutungen BAIḌ. II, p. ٣٩٥ Z. 24f. — ZAM. II, ٤٩٣ Z. 5—2 v. u. — ṬABARÎ, Annales. I, 2 p. ٩٢٥ — MAS'ÛDÎ I, p. 129f. — MARRACCI, Ref. p. 792 — POCOCK, Spec. hist. Arab. p. 63 — S. F. G. WAHL, D. Koran übers. S. 680f. Anm. f. — J. M. RODWELL, The Koran translat. p. 29 not. 4 — M. KASIMIRSKI, Le Koran, traduction. p. 504 not. 3 — E. H. PALMER, The Qur'ân translat. II, p. 326f. not. 4.

[2] Aus einem auf der viceköniglichen Bibliothek zu Kairo befindlichen Manu-

nachdem er vorher zwei verschiedene Interpretationen von Sûre 85, 4—8 angegeben hat, an dritter Stelle die folgende an: „Es hat mir Muhammed ibn Saʿd erzählt, welcher sagt, es hat mir mein Vater erzählt, welcher sagt, es hat mir mein Oheim erzählt, welcher sagt, es hat mir mein Vater von seinem Vater von Ibn ʿAbbâs erzählt: „Verflucht [1] die Leute der Grube, des Brennstoff verzehrenden Feuers" er sagt: Es sind Leute von den Kindern Israels, welche eine Grube in der Erde gruben, darauf in derselben ein Feuer anzündeten, darauf in diese Grube Männer und Frauen stellten; da wurden sie demselben (dem Feuer) preisgegeben. Man glaubt, dass es Daniel und seine Genossen gewesen sind." So beziehen auch O. Loth [2], A. Geiger [3], Nöldeke [4], L. Ullmann [5] und C. A. Nallino [6] diese Stelle auf die Daniel Cap. 3 erzählte Begebenheit, wo Daniels drei Gefährten Sadrach, Mesach und Abed-Nego, weil sie dem goldenen Bilde Nebukadnezars nicht göttliche Ehre erweisen wollten, in den Feuerofen geworfen, aber von Gott gerettet wurden. Sûre 85,4 würde dann mit Daniel 3,12 übereinstimmen, wo erzählt wird, dass man das Feuer so sehr

---

skript desselben hat O. Loth, ZDMG. 35. Bd. Leipzig 1881. S. 588—628 einige Auszüge mitgeteilt. S. 612.

[1] Tabarî (vgl. ZDMG. a. a. O. S. 610) giebt bei قُتِلَ Sûre 85, 4 der Bedeutung „verflucht" vor derjenigen „getötet" den Vorzug. Es übersetzen:

G. Weil, Ibn Hišâm, D. Leb. Mohammeds, aus d. Arab. übers. I, S. 18 Z. 14 v. o. „Verflucht seien die Männer der Ochdud" — Nach Nöldeke, Gesch. d. Qorâns. S. 77 Anm. 3 bedeutet قُتِلَ „fluchwürdig sein" — A. Sprenger, D. Leb. u. d. Lehre des Moḥammad. I, S. 464 „Zum Henker mit den Männern der Grube" — G. Sale, The Koran, translat. II, p. 489 f. „Cursed were the contrivers of the pit" — J. M. Rodwell p. 29 „Cursed the masters of the trench" — M. Kasimirski p. 504 „Périssent (maudits soient) les maîtres du fossé".

Dagegen Marracci, Ref. p. 791 „Occisi sunt socii foveae" — S. F. G. Wahl S. 680 „Vertilgt wurden die Herren der Gruben" — A. Geiger S. 192 und L. Ullmann S. 528 „Umgebracht wurden die Genossen der Gruben" — E. H. Palmer II, p. 326 „The fellows of the pit were slain".

[2] ZDMG. a. a. O. S. 621.

[3] a. a. O. S. 192 vgl. S. 8.

[4] Gesch. d. Qorâns. S. 77 Anm. 4.

[5] D. Koran übers. S. 528 Anm. 4.

[6] Chrestom. Qorani Arab. p. 6.

schürte, dass die Männer, welchen ihre Verbrennung oblag, vor des Feuers Flamme verdarben. Wenn H. GRIMME[1] „die Männer der Feuergrube“ Sûre 85, 4 „ganz allgemein als die zur Hölle verdammten Feinde und Verfolger der Gläubigen“ deutet, so dürfte er wohl schwerlich das Richtige treffen.

Über den Untergang der Sabäer werden Gott von Muhammed folgende Worte in den Mund gelegt Sûre 34, 14: „Sabâ'[2] war in ihrem Wohnsitze (BAIḌ. II, p. ١۴٠ Z. 19 „er liegt in Jemen und heisst Ma'rib; zwischen demselben und Ṣan'â' liegen drei Tagereisen“) ein Zeichen (von der Existenz des allmächtigen Gottes) zu teil geworden, nämlich zwei Gärten, (einer) zur Rechten und (einer) zur Linken. (Und wir sagten zu ihnen:) Esset von der Versorgung eures Herrn und seid gegen ihn dankbar! Ein gutes Land und ein vergebender Herr. 15 Da wichen sie ab. Da sandten wir die Überschwemmung des Dammes gegen sie und verwandelten ihnen ihre beiden Gärten in Gärten mit bitteren Früchten und Tamarisken und einigen wenigen Lotusbäumen. 16 Dies vergalten wir ihnen, weil sie undankbar waren. Vergelten wir (so) etwa andern als den Undankbaren? 17 Wir setzten zwischen sie (die Sabäer) und zwischen die Städte, welche wir (mit Reichtum) gesegnet haben (BAIḌ. II, p. ١۴١ Z. 15 „es sind die Städte Syriens“) sichtbare[3] Städte und ordneten in ihnen das Reisen (und sagten): Reiset durch sie bei Nacht und bei Tage sicher! 18 Da sagten sie: Unser Herr, mache zwischen unsern Reisen einen grösseren Zwischenraum.[4] Sie frevelten gegen sich selbst. Darum

---

[1] Mohammed. II Teil. S. 77 Anm. 4.

[2] „den Nachkommen des Sabâ', des Sohnes des Jašǧub, des Sohnes des Ja'rub, des Sohnes des Ḳaḥṭân“ BAIḌ. II, p. ١۴٠ Z. 17. Ebenso MAS'ÛDÎ III, p. 148 f. 173. Nach ABÛ 'L-FIDÂ' p. 114 Z. 12 v. u. war Ḳaḥṭân ein Sohn des 'Êber, des Sohnes des Šélaḥ, so dass hiernach Ḳaḥṭân identisch ist mit Joḳṭân Gen. 10, 25. I Chr. 1, 19.

[3] d. h. sie lagen einander so nahe, dass die einen von den andern gesehen und also bequem erreicht werden konnten, wodurch das Reisen der Sabäer nach Syrien bedeutend erleichtert wurde.

[4] Indem sie dieser Wohlthat Gottes wie die Kinder Israels überdrüssig wurden, baten sie Gott, auf dem Wege nach Syrien Zufluchtsorte, Stationen zu errichten,

machten wir sie zum Gespräch[1] und zerstreuten sie gänzlich." Hierzu berichtet IBN HIŠÂM I, p. ٨ Z. 6—8 v. o.: „Die Ursache der Auswanderung des 'Amr ibn 'Âmir aus Jemen war, wie mir Abû Zaid der Anṣârî erzählte, dass er eine Maus am Damme von Ma'rib graben sah, welcher ihnen das Wasser zuruckhielt, das sie dann hinleiteten, wo auf ihrem Lande sie wollten. Da erkannte er, dass auf Grund dessen der Damm nicht bestehen werde, und entschloss sich zur Auswanderung aus Jemen." Seinem Beispiel folgten andere Stämme. Z. 8—7 v. u. „Die Asd sagten: Wir bleiben hinter 'Amr ibn 'Âmir nicht zurück. Da verkauften sie ihre Habe und wanderten mit ihm aus. Sie zogen umher, bis sie sich im Lande 'Akka niederliessen." Z. 5—2 v. u. „Es liessen sich nieder das Geschlecht des Ǧafna ibn 'Amr ibn 'Âmir in Syrien, die Aus und Ḫazraǧ in Jaṯrib (d. i. Medîna), Ḫuzâ'a in Marr, Azd as-Sarrât in as-Sarrât, Azd 'Umân in 'Umân. Darauf sandte Gott über den Damm die Überschwemmung, welche ihn zerstörte. In Bezug hierauf offenbarte Gott seinem Gesandten Muhammed Sûre 34, 14 f." Vgl. MAS'ÛDÎ III, p. 365—372. 387—391. In Wirklichkeit jedoch ging der Wohlstand der Sabäer im zweiten nachchristlichen Jahrhundert dadurch zu Grunde, dass der Handelsverkehr von der Karawanenstrasse, welche von Sabwat (Sabota), der Hauptstadt von Ḥaḍramauṭ, über Ma'rib und Mekka nach Petra und Gaza (am mittelländischen Meere, dem Hauptstapelplatz für den Verkehr zwischen dem Orient und Occident) führte, auf den Seeweg abgelenkt wurde, indem man seit dem ersten nachchristlichen Jahrhundert durch die Meerenge von Bab el-Mandeb nach Myoshormos, einem ägyptischen Hafen am roten Meere, fuhr. Vgl. auch A. SPRENGER, D. Leb. u. d. Lehre des Moḥammad. III, S. 442—446.

Abraha ibn aṣ-Ṣabâḥ, der jemenische Statthalter des abessinischen Königs[2] hatte in Ṣan'â' eine christliche Kirche bauen lassen, nach welcher er den Ḥaǧ (die Wallfahrt) der Araber von der Ka'ba in

---

damit sie dort bei den Brunnen mit ihren Kamelen verweilen und sich mit neuer Wegzehrung versehen könnten. BAIḌ. II, p. ١٤١ Z. 19f.

[1] d. h. zum Sprichwort, indem man von untergegangenen Völkein sagte تَفَرَّقُوا أَيْدِى سَبَإٍ „Zerstreut ist die Macht der Sabäer". BAIḌ. Z. 25.

[2] نَجَاشِىّ *naǧâšî*, äthiopisch ነጋሢ *naggâšî*.

Mekka ablenken wollte. Ein Mekkaner besudelte die Kirche mit Schmutz. Um sich dafür zu rächen und die Kaʿba zu zerstören, unternahm Abraha mit einem Heere, in welchem sich auch Elefanten befanden, gegen Mekka einen Kriegszug. Jedoch beim Eingang in die Stadt sank der Elefant, auf dem er ritt, in die Kniee und war durch nichts zum Vorwärtsgehen zu bewegen. Gleichzeitig sandte Gott eine Schar Vögel, welche auf das Heer Steine von Thon herabwarfen und dasselbe zur Umkehr nötigten. So zu Sûre 105, 1—5 BAIḌ. II, p. ٤١٧ Z. 10—16, ZAM. II, p. ٤٨٦ Z. 13—23 v. o., IBN HIŠÂM I, p. ٢٩ ٣١ ٣٥ f., ṬABARÎ, Annales. I, 2 p. ٩٣٤—٩٣٦ ٩٤١ f., MASʿÛDÎ III, p. 158 f. 161. 261. IBN ISḤÂḲ erwähnt bei IBN HIŠÂM I, p. ٣٦ Z. 7—6 v. u.: „Jaʿkûb ibn ʿUtba hat mir erzählt, man habe ihm erzählt, dass man in diesem Jahr zum ersten Male im Lande Arabien die Pocken und Blattern gesehen habe.“ Jedenfalls ist auch das Heer Abrahas[1] vor Mekka von dieser Krankheit befallen und musste so unverrichteter Sache abziehen. Dies Ereignis fällt in das Geburtsjahr Muhammeds BAIḌ. II, p. ٤١٧ Z. 10, IBN HIŠÂM[2] I, p. ١٠٦ Z. 10—7 v. u. Weil den Mekkanern der Anblick von Elefanten etwas Ungewohntes war, so nannten sie die Leute Abrahas أَصْحَاب الْفِيل „die Genossen des Elefanten (die Elefantenmänner)“ vgl. Sûre 105, 1, sowie das Jahr, in welchem dieser Zug stattfand, عام الْفِيل „das Jahr des Elefanten.“

Bei der Erzählung der Strafgerichte hat Muhammed einen doppelten Zweck im Auge. Wie einerseits seine ungläubigen Zeitgenossen sich die Vernichtung früherer Völker, welche viel mächtiger waren als sie, zur Warnung[3] dienen lassen sollen, so soll andererseits die Rettung[4] der Propheten und derjenigen, welche an sie glaubten,

---

1 wie dasjenige des assyrischen Königs Sanherib vor Jerusalem II Reg. 19, 35 f. Jes. 37, 36 f.

2 I, p. ٣٦ Z. 4—3 v. u. „Als Gott den Muhammed sandte, gehörte es zu dem, was Gott den Ḳuraischiten von seiner Wohlthat gegen sie und seiner Güte zurechnete, dass er von ihnen die Abessinier fernhielt, damit sie (die Ḳuraischiten) und ihre Grösse erhalten bliebe“.

3 Sûre 12, 110 f.; 54, 51; 37, 69—71; 38, 2; 50, 35 f.; 43, 7; 19, 75. 98; 51, 59; 44, 36 f.; 25, 39; 26, 120 f. 174; 43, 55 f.; 73, 16 f.; 79, 25 f.; 26, 67.

4 37, 71 f. — des Noah 54, 13 f.; 26, 119; 10, 74; 7, 62; 37, 73 f.; 21, 77; 29, 14 — des Lot (vgl. II Petr. 2, 7) und seiner Familie mit Ausnahme seiner Frau (vgl.

Muhammed und seine Anhänger zum Ausharren und zum Vertrauen auf die Hilfe Gottes ermuntern. Von den Wohnsitzen einiger untergegangener Völker[1] seien noch einige Überreste vorhanden, an denen die Mekkaner auf ihren Handelsreisen vorüberkämen, wo alsdann die Trümmer ehemaligen Glücks und Wohlstandes zu ihnen eine gewaltige Sprache redeten von der Strafgerechtigkeit des allmächtigen Gottes.

Einen von den bisher erwähnten Strafgerichten abweichenden Charakter trägt die Geschichte des Propheten Jonas. Denn während Muhammed sonst die Vernichtung derjenigen, welche gegen die Gottesgesandten ungläubig waren, sowie die Rettung letzterer und der Gläubigen berichtet, hält er sich das Schicksal des Propheten Jonas selbst als warnendes Beispiel vor Augen. In Übereinstimmung mit dem alttestamentlichen Bericht des Buches Jonas erzählt er, wie Jonas (Jûnus[2]) zur Strafe für seine Weigerung, einem Volke von 100000 oder mehr (nämlich den Bewohnern der Stadt Ninive) Busse[3] zu predigen, von einem Fisch verschlungen, aber auf sein Gebet aus demselben wieder errettet wurde Sûre 68, 48—50; 37, 139—148; 21, 87 f. Im Hinblick hierauf soll Muhammed ohne Murren und trotz der Widerwärtigkeiten sich geduldig dem Befehle Gottes unterwerfen.

## Schluss.

Wir befinden uns am Ende unserer Untersuchung über Muhammeds Lehre von der Offenbarung. Wie aus dem Gesagten hervor-

---

Gen. 19, 26) Sûre 37, 134f.; 26, 170f.; 27, 58; 7, 81; 54, 34f.; 21, 74 — des Šu'aib 11, 97 — des Moses und Aaron 37, 114—116, der Kinder Israels 26, 65; 44, 29f. — des Hûd 11, 61; 7, 70 — des Ṣâliḥ 11, 69; 27, 54; 7, 77.

[1] 20, 128; 32, 26; 40, 22f. 82; 30, 41; 36, 30; 6, 6 — der umgestürzten Städte (Sodom und Gomorrha) 15, 76; 37, 137f.; 25, 42 — der Bewohner des Waldes (der Midianiter) 15, 78f. — der 'Âdäer und Ṯamûdäer 29, 37; 22, 44f.

[2] Er wird genannt صَاحِبُ ٱلْحُوتِ 68, 48 und ذُو ٱلنُّونِ 21, 87 „der Bewohner des Fisches".

[3] Auf ihre Bekehrung hin werden sie vor der Vernichtung bewahrt. 10, 98 spricht Gott: „Das Volk des Jonas, als sie glaubten, haben wir vor der Strafe der Schmach in dem gegenwärtigen Leben befreit und sie bis zur Zeit (d. i. ihrem natürlichen Tode) erhalten".

gegangen sein wird, beruht dieselbe ihrem Inhalte nach im Grunde genommen auf zwei Lehrsätzen, nämlich 1. dem Glauben an Gott (den Vergelter des Guten und Bösen), 2. dem Glauben an das Jenseits (wo diese Vergeltung endgiltig in Kraft tritt). Alle weiteren Ausführungen lassen sich als Paraphrasen und Variationen über diese beiden Themata betrachten. In beiden ist Muhammed jedoch nicht selbständig; er hat sie entlehnt, und zwar den monotheistischen Gottesbegriff in seiner Starrheit dem Judentum, die Lehre vom Jenseits und der ewigen Vergeltung vorwiegend dem Christentum. Im einzelnen haben sich, obwohl dieselben von uns noch keineswegs erschöpft sind, vielleicht schon mehr Berührungspunkte zwischen seiner Lehre und den Offenbarungsschriften Alten und Neuen Testaments herausgestellt, als mancher anfangs erwartet hatte. Muhammed wirtschaftete gleichsam mit geliehenem Kapital. Was er aber daraus geschaffen hat, ist etwas ganz Neues, Originelles. Darum ist er auch mehr als ein blosser jüdischer oder christlicher Sektierer, er ist der Stifter einer neuen Religion.

Wie meisterhaft hat er es verstanden, die Begriffe der Offenbarung dem Denk- und Anschauungsvermögen seiner Landsleute anzupassen. Seine Lehre ist überaus einfach und verständlich. Dieser Umstand mag nicht unwesentlich dazu beigetragen haben, dass dieselbe bei vielen so schnell Eingang fand. Hierauf möchten wir zum Teil auch die grossen Fortschritte[1] zurückführen, welche die muhammedanische Mission in der letzten Zeit besonders in Indien[2] und Afrika[2]

---

[1] Von den beiden Religionen, welche neben dem Christentum das Bestreben haben, sich auszubreiten, macht sich beim Buddhismus in letzter Zeit ein Stagnieren bemerkbar, während der Islâm fortwährend neue Bekenner gewinnt, und zwar weniger durch blutige Eroberungen als auf dem friedlichem Wege der Überredung.

[2] Vgl. J. M. Arnold, D. Islam. S. 140 f. — A. Merensky, Mohammedanismus und Christentum im Kampfe um die Negerländer Afrikas. Berlin 1894.

Wie angesichts dieser Thatsachen J. Barthélemy Saint-Hilaire, Mahomet et le Coran. Préface p. VIII behaupten kann: „Le Mahométisme ne fait pas de prosélytes nouveaux“ ist unbegreiflich.

Schon werden Stimmen laut, welche voraussagen, nach hundert Jahren werde ganz Afrika dem Islâm anheimgefallen sein, woraus, wenn die Bewohner desselben eine höhere Stufe der Kultur und Civilisation erreicht haben werden, bei dem

aufzuweisen hat. Dazu kommt das lebendigste Interesse, die feurigste Begeisterung für ihre Religion, die den Bekennern des Islâm wie denen keiner andern Religion innewohnt und einen jeden von ihnen zu einem eifrigen Vorkämpfer für seinen Glauben heranbildet. Dem gegenüber ist von christlichen Missionaren häufig darüber Klage laut geworden, wie wenig ihre Bestrebungen von seiten christlicher Beamten, Kaufleute und Forschungsreisender Unterstützung fänden, die zuweilen sogar aus ihrer feindlichen Stellung dem Christentum gegenüber kein Hehl machten. Möchten doch die lauen Christen alle auch hierin dem Beispiel der Muhammedaner nacheifern. Möchte doch unter uns ein jeder ohne Unterschied des Standes und Berufes sich ebenfalls dazu berufen fühlen, an der grossen Aufgabe der Ausbreitung des Reiches Gottes mitzuarbeiten. Dann würde auch das Christentum noch grössere Erfolge aufzuweisen haben und schönere Früchte zeitigen wie nach innen so nach aussen.

Wenn wir in unserer Einleitung auf den Abstand zwischen Muhammed und Christus hingewiesen haben, so sei es uns gestattet, hierauf noch mit ein paar Worten zurückzukommen. Im Gegensatz zu Christus[1] richtete Muhammed ein Reich dieser Welt auf, welches die bösen Triebe der Menschen nicht weniger in Bewegung setzte als die edlen. Christus ist nicht gekommen, dass er sich dienen lasse, sondern dass er diene.[2] Sein Weg ging von der Niedrigkeit[3] zur Hoheit. Muhammed dagegen wollte herrschen; er war Prophet und Despot in einer Person. Christus redet von dem senfkorn[4]- und sauerteigartigen[4] Charakter des Gottesreiches. Er wehrt[5] den Söhnen Zebedäi, Jakobus und Johannes, als sie auf ein Samariterdorf, welches ihm die Aufnahme verweigerte, Feuer vom Himmel herabfallen lassen wollen, und sagt zu Petrus, als er sich der Gefangennahme Christi

---

Fanatismus der Muhammedaner für das benachbarte Europa oder doch für dessen politische und religiöse Interessen in Afrika leicht eine Gefahr erwachsen könnte.

[1] Vgl. Joh. 18, 36.

[2] Matth. 20, 28. Marc. 10, 45.

[3] Phil. 2, 5—10 vgl. Röm. 5, 19.

[4] Matth. 13, 31—33. Marc. 4, 31 f. Luc. 13, 18—21.

[5] Luc. 9, 51—56.

widersetzt: „Stecke dein Schwert in die Scheide! Soll ich den Kelch, den mir mein Vater gegeben hat, nicht trinken?"[1] Muhammed liess einen ganzen jüdischen Stamm durch das Schwert niederhauen.[2] Das Mittel, dessen sich Muhammed bediente, um „die Herzen zu gewinnen" und seiner Lehre Eingang zu verschaffen, war in letzter Instanz die äussere Gewalt. Für ihn war die Ausbreitung des Glaubens wesentlich identisch mit dem Kampf gegen die Ungläubigen. So hat der Islâm, den Ḳorân in der Linken, das Schwert in der Rechten, mit dem Schlachtruf أَللّٰهُ أَكْبَرُ *Allâhu ákbaru* „Allah ist gross" und أُقْتُلْ *uḳtúl* „töte!" im Sinne seines Stifters nach dessen Tode seinen Siegeszug über die halbe Welt angetreten.

Dieselben tiefen Unterschiede wie zwischen den Persönlichkeiten der Stifter beider Religionen zeigen sich auch in Bezug auf ihre Lehren. Ohne auf Einzelheiten näher einzugehen, wollen wir dies nur an zwei Punkten beleuchten.

Christus hat uns das Gebot[3] der Nächsten- und Feindesliebe[4] gegeben, ein Begriff, welcher in dem von ihm gefassten Umfange der antiken Welt vollständig fremd war. Im Ḳorân dagegen wird die Privatrache[5] geheiligt. Muhammed zählt sie unter die Tugenden,

[1] Joh. 18, 10 f. vgl. Matth. 26, 51—54. Joh. 18, 36.

[2] Siehe oben S. 134.

[3] Vgl. besonders Matth. 5, 38—48 und das Gleichnis vom barmherzigen Samariter Luc. 10, 25—37.

[4] Wenn sich in Muhammeds Aussprüchen auch nicht das Gebot der Feindesliebe nachweisen lässt, so hat er diese doch einmal selber durch ein hochherziges Verhalten bethätigt. Als in Medîna sein Erzfeind ʿAbd Allah ibn Ubajj (siehe oben S. 169 f.) gestorben war, wurde er gerufen, um für ihn zu beten. Hiervon suchte ihn ʿOmar abzubringen, indem er ihn daran erinnerte, was ihm jener zuleide gethan habe. Muhammed erwiderte: „Mir ist gesagt worden: Wenn du für sie (die Heuchler) siebzigmal um Vergebung bittest, so wird ihnen Gott doch nicht vergeben. Wüsste ich jedoch, dass, wenn ich es mehr als siebzigmal thäte, ihm vergeben würde, so würde ich es thun". Darauf betete er für ihn, geleitete ihn zu Grabe und blieb dort stehen, bis das Begräbnis beendet war. Ibn Hišâm I, p. ٩٢٧.

[5] Es gehört dies zu denjenigen Eigenschaften im Charakter Muhammeds, welche wir als die ihm nach seiner Nationalität eignenden bezeichnen können. Darin besteht gerade der specifische und einzigartige Unterschied des Christentums von den übrigen Religionen, dass, während die übrigen Religionsstifter nur Gesetz-

welche Gott im Jenseits belohnt. Er sagt Sûre 42, 34: „Was bei Gott ist, ist besser und dauernder (nämlich als der Genuss des irdischen Lebens) .... 37 für diejenigen, welche, wenn sie das Unrecht betroffen hat, sich rächen. 38 وَجَزَٰٓؤُا سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا „Die Vergeltung eines Übels soll ein ihm gleiches Übel sein." Allerdings empfiehlt Muhammed unmittelbar darauf die Vergebung[1] des Unrechts — denn V. 38 heisst es weiter „wer aber vergeben und die Sache (zwischen sich und seinem Feinde) wieder ausgeglichen hat, dessen Lohn ist bei Gott. Siehe er liebt nicht die Frevler" —, um aber gleich wieder auf die Straflosigkeit der Privatrache hinzuweisen 39 „wer sich rächt, nachdem ihm ein Unrecht zugefügt ist, über sie giebt es keinen Weg" d. h. ein Gesetz, welches sie deshalb bestraft. 2, 173 giebt Muhammed seinen Anhängern folgende Verordnung: „O ihr Gläubigen, euch ist اَلْقِصَاصُ die Vergeltung für den Getöteten vorgeschrieben. Der Freie (soll getötet werden) für den Freien, der Sklave für den Sklaven und das Weib für das Weib." Er bringt das ius talionis, wie es nach Ex. 21, 22—25. Deut. 19, 21 im alten Bunde bestand, auch in dem von ihm gestifteten Gemeinwesen in seiner ganzen Furchtbarkeit zur Geltung Sûre 5, 49 „Wir (Gott) schrieben ihnen (den Israeliten) in derselben (der Tôrâh) vor, dass das Leben für das Leben, das Auge für das Auge, die Nase[2] für die Nase, das Ohr[2] für das Ohr, der Zahn für den Zahn und die Wunde قِصَاصٌ (Gegenstand der) Vergeltung sein soll. Wer aber dafür ein Almosen[3] giebt, so ist dasselbe für ihn eine Sühne. Wer nicht nach dem, was Gott geoffenbart hat, richtet, jenes sind die Frevler." Um sich die Vorbedingung und die Grundlage für die Stiftung eines Gemeinwesens zu schaffen, musste Muhammed unter seinen Anhängern

geber waren, deren Person hinter den von ihnen gegebenen Satzungen ganz zurücktritt, dagegen das Christentum auf der heiligenden und beseligenden Gemeinschaft mit der Person Christi beruht und dass dessen Person ausserhalb der Schranken des Volkes und der Zeit steht, in welchen sein Auftreten erfolgte. Vgl. die treffliche Ausführung von C. v. ORELLI, Christus und andere Meister. Rektoratsrede. Basel 1893.

[1] V. 41 „Wer geduldig erträgt und vergiebt — dies ist göttliche Bestimmung".

[2] Die Hinzufügung von Nase und Ohr ist Muhammeds eigene Erfindung.

[3] Nach diesem Zusatz kann bei Körperverletzung die Schuld auch durch eine Geldbusse gesühnt werden.

die alte Schranke des semitischen Partikularismus aus dem Wege räumen. Um diesem Gemeinwesen dauernden Bestand zu verschaffen und zugleich den Trieb zur Ausbreitung und lebenskräftigen Weiterentwickelung einzupflanzen, hat er diese Schranke gegen alle diejenigen, welche durch die Scheidewand der Religion vom Islâm getrennt waren, in ihrem ganzen Umfang wieder aufrichtet. Dass dieser Gegensatz auf den Inhalt der ethischen Begriffe in Bezug auf Andersgläubige nicht ohne Einfluss bleiben konnte, liegt klar zu Tage. Es dürfte nicht viele Muhammedaner geben, die sich ein Gewissen daraus machen würden, einen Andersgläubigen zu übervorteilen,[1] wenn sie sich auch im Verkehr mit ihren Glaubensgenossen der grössten Redlichkeit und Ehrlichkeit befleissigen. Nach der Lehre des Ḳorân kommt für die Ausübung der Barmherzigkeit nur der Glaubensgenosse[2] in Betracht. Sûre 49, 10 heisst es إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ „Nur die Gläubigen sind Brüder." So hat der Begriff der allgemeinen Menschenliebe im Islâm keine Stelle. Es ist eben nur das Christentum der Boden, auf dem die wahre Humanität recht gedeihen kann.

Ferner die Fortsetzung des geschlechtlichen Lebens im Jenseits, die sinnlichen Bilder, mit welchen Muhammed die Freuden[3] des Paradieses ausmalt, erscheinen uns gegenüber der rein geistigen Fassung des Zustands nach dem Tode, wie sie uns bei Christus[4]

---

[1] So nach A. MÜLLER, D. Islam. I, S. 191. — M. LÜTTKE, D. Islam u. s. Völker. S. 110 schreibt: „Ränke und Listen, Hintergehung und Betrügerei sind, namentlich den „Ungläubigen" gegenüber, an der Tagesordnung und gelten meist nur für einen Beweis von Geschick und Überlegenheit". Wir bemerken ausdrücklich, dass wir diese und ähnliche Angaben nur mit dem grössten Vorbehalt wiedergeben, da wir bis jetzt noch zu wenig Gelegenheit gehabt haben, das muhammedanische Volksleben mit seinen Sitten und Gebräuchen aus eigener Beobachtung kennen zu lernen.

[2] Vgl. L. KREHL, Beitr. zur Charakteristik d. Lehre vom Glauben im Islam. Universitätsprogr. Leipzig 1877. S. 25—33.

[3] Viele Muhammedaner geben denselben eine allegorische geistige Deutung. Vgl. H. RELANDUS, De rel. Mohamm. p. 202—205. T. P. HUGHES, Notes on Muhammadanism. p. 93. Dieselbe Ansicht vertritt von christlichen Forschern J. CH. SCHOLL, L'Islam et son fondateur. p. 201 f. 294.

[4] Vgl. Matth. 22, 30 „In der Auferstehung freien sie weder noch lassen sie

entgegentritt, im höchsten Grade bedenklich. Man hat gesagt, das mit orientalisch lebhafter Phantasie entworfene Bild des Jenseits zeige gleichwohl als nackten Kern den letzten Endzweck der Schöpfung: das Sinnliche im Übersinnlichen verklärt in der Vereinigung von Geist und Natur.[1] Indessen ob dies für Muhammed wirklich der leitende Gesichtspunkt gewesen ist oder ob er vielmehr nur dem Fleische Zugeständnisse hat machen wollen, wer möchte es entscheiden?

Im übrigen wohnt den Bekennern des Islâm im Vergleich mit denen des Christentums im allgemeinen nicht nur eine grössere religiöse, sondern auch sittliche[2] Kraft inne. Dies und nichts anderes

---

sich freien, sondern sie sind wie Engel Gottes im Himmel". Vgl. Marc. 12, 25. Luc. 20, 34—36.

[1] Vgl. E. P. GÖRGENS, Muhammed (Samml. gemeinverständl., wissenschaftl. Vortr. Herausgeg. von R. VIRCHOW u. FR. v. HOLTZENDORFF. Serie XIII, Heft 290. Berlin 1878. S. 31).

[2] Nach Sûre 24, 2 soll Hurerei mit hundert Peitschenhieben bestraft werden, wozu nach der Tradition (vgl. BAID. II, p. ١٠ Z. 6f.) noch ein Jahr Exil hinzutritt. Wie von unsern Vorfahren, den alten Germanen, so wird auch von den Muhammedanern gegen die Moral unendlich viel weniger gesündigt als gegenwärtig von Christen und Juden.

Dass das muhammedanische Institut der Polygamie, wonach es gesetzlich erlaubt ist, nach Massgabe der Vermögensverhältnisse bis zu vier Frauen und daneben noch eine unbeschränkte Zahl von Sklavinnen zu halten (Sûre 4, 3), wiewohl hierin für uns Christen gewiss etwas Anstössiges liegt, mit der Frage nach der Moral überhaupt nichts zu schaffen hat, braucht wohl kaum bemerkt zu werden. Wir möchten in diesem Punkte nicht so schwarz sehen wie W. MUIR (The Corân. Its composition and teaching and the testimony it bears to the holy scriptures. London 1878. p. 60), welcher schreibt: „Polygamy, with the barbarous institution of servile concubinage, is the worm at the root of Islam — the secret of its decadence" etc. Übrigens wird von dieser legalen Erlaubnis nur selten, nämlich in tausend Fällen ungefähr einmal, und zwar meistens nur in den wohlhabendsten Kreisen Gebrauch gemacht. Vgl. H. VÁMBÉRY, Sittenbilder aus d. Morgenlande. Berlin 1876 S. 21 f., Der Islam im neunzehnten Jahrhundert. Leipzig 1875. S. 253.

Der zurückgezogenen, mehr auf die Häuslichkeit und die Familie beschränkten Lebensweise der Muhammedanerinnen müssen wir gegenüber der im Abendlande üblichen freien und ungezwungenen Erziehung des weiblichen Geschlechts, von welchem gegen seine natürliche Bestimmung das gesamte öffentliche Leben beherrscht

sind die beiden Faktoren (von denen wiederum der letztere von dem ersteren nicht zu trennen ist, so dass der Zerfall der Religion auch den der Moral zur Folge hat), durch welche die ganze Existenz eines Volkes bedingt ist. Von diesem Gesichtspunkte aus verstehen wir auch die hervorragende Rolle, welche die Bekenner des Islâm auf dem Schauplatz der Geschichte der Völker gespielt haben. Dieser Gesichtspunkt muss auch die Frage nach der Zukunft der muhammedanischen Völker, wenn hierin kein Rückschritt eintritt, von vornherein zu deren Gunsten entscheiden. Dem von S. W. KOELLE[1] und H. GRIMME[2] über die zukünftige politische Bedeutung des Muhamme-

wird, entschieden das Wort reden. Denn dass eine Erziehung zur Gottesfurcht und Arbeitsamkeit, selbst wenn sie uns nach unsern europäischen Begriffen etwas einseitig erscheinen sollte, vor einer solchen, welche nicht selten im Grund genommen auf alle möglichen Verstellungskünste, die Lektüre von Sittenromanen sowie den Besuch von Lustbarkeiten höchst zweifelhaften Werts hinausläuft, den Vorzug verdient, dessen bedarf es wohl keiner weiteren Begründung. Die Sûre 24, 31 den Muhammedanerinnen vorgeschriebene Sitte, sich in der Öffentlichkeit zu vermummen bzw. zu verschleiern (natürlich mit undurchsichtigen Stoffen), hat gewiss viel für sich. Uns wenigstens scheint nur durch eine wahrhaft christliche, tugendhafte Erziehung der weiblichen Jugend — wobei wir nicht unterlassen wollen, auf die köstlichen Worte von E. DRYANDER, Evangelische Predigten. 4. Aufl. Bonn 1889. S. 112—125 hinzuweisen —, welcher sich dann auch die Achtung der Männer wieder zuwenden würde, die gegenwärtige Frauenfrage auf eine dem Organismus des Staates gesunde Weise gelöst werden zu können, und nicht durch die modernen Emancipationsbestrebungen mit Gründung von Mädchengymnasien, der bei uns bis jetzt glücklicherweise noch vergeblich angestrebten Zulassung der weiblichen Jugend zum Universitätsstudium, und was dergleichen Thorheiten mehr sind. Endlich würde unter uns auch der Kastengeist, der sich zu einem nicht geringen Teil auf die Eitelkeit und den Hochmut vieler von den Frauen zurückführen lässt, und durch den die Annäherung der verschiedenen Stände erschwert, ja geradezu unmöglich gemacht wird, mehr zurücktreten, wenn die Männer sich dem nach dieser Seite hin neigenden Einfluss der Frauen entzögen.

[1] Mohammed and Mohammedanism. a. a. O. p. 484 „The entire „Dar el Islam" or Islamic community, disunited and dismembered for generations, has now sunk into such a state of spiritual torpor and political impotence that, apart from fitful outbursts of fanaticism and spasmodic paroxysms of savagery, any serious aggressions against Christian nations are out of the question, and the signs of its approaching complete disintegration are rapidly multiplying.

[2] Mohammed. II. Teil. S. 169 „Als Staatswesen verfügt der Islam jetzt weder

danismus ausgesprochenen abfälligen Urteil gegenüber dürfte es jedenfalls ratsam erscheinen, sich nicht einem allzu grossen Gefühl der Sicherheit hinzugeben. Eben weil wir nicht wünschen, dass jene Zeiten wiederkehren, wo die Muhammedaner für Europa ein Gegenstand des Schreckens waren, sei es uns gestattet, an dieser Stelle den Mahnruf Sr. Majestät zu wiederholen: „Völker Europas, wahret eure heiligsten Güter!"

Trotz mancherlei Mängel, welche, wie wir gesehen haben, dem Lehrsystem des Islâm namentlich hinsichtlich der Ethik anhaften und die Überlegenheit der Lehre Christi im hellsten Lichte erscheinen lassen, wollen wir den grossen Segen nicht bestreiten, den der Islâm hinsichtlich der Vertiefung der Gotteserkenntnis, der Erweckung und Pflege religiösen Lebens, der Hebung der Moral, der Redlichkeit im Handel und Wandel und des Fortschritts der Civilisation unter rohen Heidenvölkern bisher gestiftet hat und noch stiftet.[1] Indessen bei

über moralische Kraft noch physische Machtmittel und steht in der Periode der vollständigen Zersetzung. Solches gestattet den Schluss, dass der Tag nicht allzu fern ist, wo auch das Gebäude der islamischen Religion, haltlos geworden durch die Beseitigung der ihr vom Propheten selbst gelegten staatlichen Fundamente, dem fortgesetzten Anprall der europäisch-christlichen Kultur sich neigen und zusammenfallen werde".

[1] Man ist wohl gewohnt, von dem hemmenden und zerstörenden Einfluss zu reden, welchen der Islâm auf die kulturelle Entwickelung eines Volkes ausübe. So lesen wir bei W. MUIR, The life of Mahomet. IV, p. 322 „The sword of Mahomet, and the Coran, are the most fatal enemies of Civilisation, Liberty and Truth, which the world has yet known", ein Urteil, in dem wieder einmal der englische Partikularismus durchbricht. Indessen wie einerseits die Geschichte unter den vom Islâm beherrschten Völkern Perioden aufweist, wo Kunst und Wissenschaft in hoher Blüte standen, so möchten wir andererseits bei Fällen entgegengesetzter Art die Ursache nicht sowohl in der Religion des Islâm als solcher als vielmehr in den für eine kulturelle Entwickelung ungünstigen Zeitverhältnissen oder einer dafür nicht geeigneten Veranlagung des Volkscharakters seiner Bekenner suchen. In letzterem Punkte befinden wir uns ganz in Übereinstimmung mit dem muslimischen Geschichtschreiber IBN ḪALDÛN († 1405). Derselbe (Ta'riḫ. 7 vol. Bûlâk 1867. I, p. ١٢٥ Z. 11—8 v. u.) schreibt in dem Abschnitt, welcher davon handelt, dass die Araber, wenn sie die Gegenden erobert hatten, über sie schnell Verödung herbeiführten: „Die Ursache hiervon ist, dass sie ein wildes Volk sind, dadurch dass die Gewohnheiten der wilden Lebensweise und ihre Anlässe sich in ihnen fest-

der Überzeugung, dass die muhammedanische Religion noch einer Vervollkommnung bedürftig ist, bei der ethischen Überlegenheit des Christentums und dem Glauben an den endlichen Sieg der Wahrheit dürfen wir wohl wie andere Religionen, so auch den Islâm als Vorbereitung und Durchgangsstufe[1] zum Christentum betrachten oder wenigstens auf eine weitere Durchdringung des Islâm mit christlichen Ideen hoffen. Stellen wir die Zukunft dieser Religion und ihre weitere Entwickelung der Vorsehung und Weisheit Gottes anheim, der gewiss auch mit den Muhammedanern seine eigenen Wege geht und sie in alle Wahrheit leiten möge, damit am Ende der Tage, wenn eine Herde sein wird und ein Hirt, auch die, welche die „Gottergebung" auf ihre Fahne geschrieben haben, würdig befunden werden können, einzugehen in sein himmlisches Reich.

setzten. So wurde nun dies ihnen zur Natur und zur natürlichen Anlage, und es macht ihnen Vergnügen, weil man sich darin der Fessel des Befehls entzieht und sich der Regierung nicht zu unterwerfen braucht. Dies Naturel widerstrebt der Kultur und stört sie. So ist denn seit den fernsten Zeiten ihre ganze Gewohnheit die Wanderung und Eroberung. Dies stört die Ruhe, durch welche die Kultur bedingt ist, und widerstrebt ihr" u. s. w. Wir erkennen, dass IBN ḤALDÛN bei dieser Schilderung besonders die Beduinen im Auge hat, welche, wild und ungestüm wie sie waren, sich bei ihren Unternehmungen weniger von religiösen Interessen als vielmehr von Raub- und Beutelust leiten liessen.

1 In diesem Sinne äussern sich auch J. J. J. DÖLLINGER, Muhammed's Religion nach ihrer innern Entwickelung u. ihrem Einflusse auf d. Leben d. Völker. E. hist. Betrachtung. Regensburg 1838. S. 18 — H. ABEKEN, D. religiöse Leb. im Islam. E. Vortrag. Berlin 1854. S. 52 — R. FALKE, Buddha, Mohammed, Christus. I. Teil. Gütersloh 1896. S. 200—203. — G. WEIL, Hist.-krit. Einleit. in d. Koran. Bielefeld 1844. S. 120 schreibt: „Eine einstige Verschmelzung mit dem Christentume ist für den Islam um so eher vorauszusehen, als ja Mohammed selbst Christus und Maria weit höher stellt als ein Teil der protestantischen Christen". — W. FABER (in seinem Vorwort zu F. C. ANDREAS, Die Babi's in Persien. Ihre Geschichte u. Lehre quellenmässig u. nach eigener Anschauung dargestellt. Leipzig 1896) nennt den Babismus, eine muhammedanische Sekte, „eine mächtige Vorbewegung auf das Christentum hin".

Dagegen bestreitet M. LÜTTKE, D. Islam u. s. Völker, dass der Islâm eine Art von Brücke oder Mittelglied zwischen den polytheistischen Religionen und dem Christentum sei, da er vielmehr in Wirklichkeit sich als Mauer zwischen beiden erweise.

# Verzeichnis der transkribierten arabischen Wörter.

# Verzeichnis der citierten Stellen.

## A. Ḳorân.

(Ausgewählte Stellen).

## B. Altes Testament.

## C. Neues Testament.

# Zusätze und Berichtigungen.

Beim Druck der arabischen und transkribierten Buchstaben ist zuwe Punkt oder ein anderes Lesezeichen abgesprungen.

S. 4 Z. 15 lies: unserseits Anm. 1 Z. 3 lies: HIŠÂM Anm. 2 Z. 9 Zusatz hinter 1091). - Ders., Études d'histoire religieuse. 4. éd. Paris 1858. p. 223. 251. 254 f.

S. 18 Anm. 1 Z. 10 Zusatz hinter nahe,: ebenso die Übersetzung „verkünden" bei I. GOLDZIHER, Abhandlungen zur arabischen Philologie. I. Teil. Leiden 1896. S. 5 Z. 7.

S. 22 Anm. 2 Z. 3 Zusatz hinter 6, 125: يَذَّكَّرُ „er lässt sich erinnern" 80, 4; 2, 272; 3, 5; 87, 10, يَذَّكَّرَ (Subjunctiv) 25, 63; 38, 28; 14, 52, يَذَّكَّرُونَ „sie lassen sich erinnern" 16, 13; 7, 25. 127; 6, 126; 8, 59; 9, 127, يَذَّكَّرُوا (Subjunctiv) 25, 52; 17, 43.

S. 33 Z. 22 ist zu Glöckchen die Anm. zu setzen: I. GOLDZIHER, Abhandl. zur arab. Philologie. I. Teil. S. 189 Anm. 1 erblickt hierin eine Übertragung der heidnisch-arabischen Vorstellung von den Tönen der *Ǧinnen* auf den dem Muhammed sich offenbarenden Geist.

S. 42 Z. 11 f. statt: „als er zur Nachtzeit in die Himmel entrückt wurde" lies: „als (Gott) ihn zur Nachtzeit in die Himmel reisen liess".

S. 44 Z. 5 Zusatz: Bei IBN HIŠÂM I, p. ٢٦٤ Z. 5 v. u. — p. ٢٦٥ Z. 8 v. u. lesen wir, dass, als Muhammed am folgenden Morgen dies Erlebnis den Kuraischiten erzählte, viele vom Islâm wieder abfielen. Da habe Abû Bekr bezeugt, dass er die Wahrheit rede und der Gottesgesandte sei, worauf ihn Muhammed den Wahrhaftigen (الصِّدِّيق) nannte. In betreff der Abtrünnigen habe Gott Sûre 17, 62 geoffenbart: „Wir haben das Gesicht, welches wir dir gezeigt haben, nur zur Versuchung für die Menschen gemacht"...

S. 46 Z. 1 lies: 17, 107 Z. 2 lies: sagt Anm. 1 Z. 1 Zusatz hinter 255: und I. GOLDZIHER, Abhandl. zur arab. Philologie. I. Teil. S. 25 Anm. 1

S. 60 Z. 3 lies: ٱلضُّعَفَاءُ

S. 86 Z. 4 lies: ٱلْقُرْآنَ

S. 95 Z. 18 lies: 20, 128

S. 115 Z. 29 lies: schneidet

3 Z. 1 lies: 18, 18 f.

1 Z. 1 Zusatz: Ob, wie R. DOZY (Die Israeliten zu Mekka von Davids ins fünfte Jahrhundert unserer Zeitrechnung. Aus dem Holländischen eipzig u. Haarlem 1864) nachzuweisen sucht, Israeliten bereits zur Zeit (nämlich vom Stamme Simeon) und der babylonischen Eroberung nach Arabien ausgewandert und die kultischen Einrichtungen des alt-hen Heidentums auf die von ihnen eingeführten gottesdienstlichen Ge-e zurückzuführen sind, lassen wir dahingestellt sein.

lies: شَيْءٌ Anm. 5 lies: בְּאַפָּיו

statt: 37, 14 f. lies: 78, 14 f.

lies: Ergänzung

lies: أُدْعُوا

lies: الْجِهَاد

ı. 2 Z. 1 lies: „der

n. 2 Z. 10 Zusatz: Zu den beim Fischen beschäftigten Jüngern sagt ıs: „Werfet das Netz auf die rechte Seite des Schiffes aus, so werdet den" Joh. 21, 6.

. Z. 16 Zusatz hinter „Reliquien".: Vgl. auch I. GOLDZIHER, Abhandl. zur Philologie. I. Teil. S. 177—181. 202 f.

2 lies: Namens

ım. 2 Z. 6 Zusatz hinter 402 —: A. CLERC (PERRON, L'Islamisme, son tion, son influence et son avenir. Publié par A. CLERC, Paris 1877. p. 120) — Z. 11 Zusatz hinter 353 —: PERRON, L'Islamisme. p. 36. 39. 104 —

S. 263 Anm. Z. 3 lies: κεκλήρωσαι

S. 273 Z. 25 lies: aushieben

S. 278 Z. 5 lies: zurückhielt

S. 287 Anm. Z. 3 lies: Grunde

Druck von W. Drugulin in Leipzig.